

ZEITSCHRIFT  
FÜR  
ETHNOLOGIE

---

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 75

BRAUNSCHWEIG  
VERLAG ALBERT LIMBACH

1950





# Inhaltsverzeichnis

zu Band 75, Jahrgang 1950

## Abhandlungen, Mitteilungen und Vorträge

	Seite
Dittmer, K.: Zur Entstehung der Kern-Spaltflöte .....	83
— Bericht über die Tagung der deutschen Ethnologen zu Frankfurt a. M., vom 19. bis 21. September 1946 .....	108
Eckert, G.: Eine Kula bei Saloniki .....	105
Jensen, Ad. E.: Gibt es Zauberhandlungen? .....	3
Kauffmann, H. E.: Weiderecht bei den Naga .....	73
Krickeberg, W.: Olmeken und Tolteken .....	13
Petri, H.: Kurângara .....	43
Podach, E. F.: Der angebliche Bart der Ainu-Frauen .....	79
Schlosser, K.: Der Prophetismus in niederen Kulturen .....	60
Schmidt, P. W., Geleitwort .....	1
Spannaus, G.: Zur Frage völkerkundlicher Unterrichtsfilme .....	103
Termer, F.: Tagung der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ vom 18. bis 22. September 1947 in Hamburg .....	110
Tischner, H.: Eine Häuptlingsbestattung auf Luf .....	52
Trimborn, H.: Die Caldas-Kultur .....	36
Weber, R.: Neue Untersuchungen zum Korrelationsproblem der Mayazeitrechnung	90

## Buchbesprechungen und Bibliographien

Behrmann, W.: Die Entschleierung der Erde (Kunz Dittmer) .....	116
Boehm, Fritz: Die neugriechische Totenklage (Helmut Petri) .....	121
Burland, C. A.: Art and Life in Ancient Mexico (F. Termer) .....	141
Eckert, Georg: Totenkult und Lebensglaube im Caucatal (W. Krickeberg) .....	144
Friederici, Georg: Amerikanisches Wörterbuch (Hermann Trimborn) .....	126
Gusinde, Martin: Urmenschen im Feuerland. Vom Forscher zum Stammesmitglied (Hermann Trimborn) .....	143
Hendrichs Pérez, Pedro R.: Por tierras ignotas (H. Trimborn) .....	142
Höffner, Joseph: Christentum und Menschenwürde (Hermann Trimborn) .....	117
Höltker, Georg: Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges (Georg Eckert) .....	152
— Zum Problem der Fadenspiele, speziell in Neuguinea (Georg Eckert) .....	153
Irtam, T.: The King of Ganda (Kurt Dittmer) .....	149
Kidder, Alfred V., Jennings, Jesse D., Shook, Edwin M.: Excavations at Kaminal- juyú, Guatemala. Kidder, A. V.: Kaminaljuyú, Guatemala: Addenda and Corri- genda (F. Termer) .....	130
Kirfel, Willibald: Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung (H. R. Roemer) ....	122
Krickeberg, Walter: Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas (Hermann Trimborn) .....	137
— Altamerikanische Goldschmiedekunst (Hermann Trimborn) .....	141



	Seite
<b>Lester, P., und Millot, J.:</b> Grundriß der Anthropologie (H. E. Kauffmann) .....	116
<b>Manker, Ernst:</b> De Svenska Fjällaparna (H. J. Eggers) .....	120
<b>Percheron, Maurice, und Percheron-Teston, M.-R.:</b> L'Inde (H. E. Kauffmann) .....	124
<b>Rasmussen, Knud:</b> Schneehüttenlieder (Willy Schulz-Weidner) .....	125
<b>Schimmel, Annemarie:</b> Die Bildersprache Dscheläladdin Rûmîs (Hans R. Roemer) ..	122
<b>Schlosser, Katesa:</b> Propheten in Afrika (Günther Spannaus) .....	149
<b>Spannaus, Günther:</b> Urwaldzwerge in Zentral-Afrika (W. Nippold) .....	150
<b>Spies, O.:</b> Orientalische Kultureinflüsse im Abendland (Kunz Dittmer) .....	123
<b>Thompson, J. Eric S.:</b> An archaeological reconnaissance in the Cotzumalhuapa region, Escuintla, Guatemala (F. Termer) .....	135
<b>Thurnwald, Richard:</b> Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft (Günther Spannaus)	115
<b>Trimborn, Hermann:</b> Vergessene Königreiche (W. Krickeberg) .....	145
<b>Vicedom, Georg F., und Tischner, Herbert:</b> Die Mbowamb (Georg Eckert) .....	151
<b>Bibliographische Notizen. Südamerika: Archäologie und Prähistorie (K. Hissink) ..</b>	<b>153</b>



## Geleitwort

Es ist ein hochehrfreuliches Zeichen des Wiedererstarkens der Völkerkunde in Deutschland, daß die Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde in ihrer Jahresversammlung vom August des Jahres in Mainz den mutigen Entschluß faßte, die „Zeitschrift für Ethnologie“ wieder erscheinen zu lassen. Herr Professor Dr. A. Jensen, der neugewählte Präsident der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, hat nun „namens des Vorstandes der Gesellschaft und im Auftrage der Mitgliederversammlung“ an mich die Bitte gerichtet, „als Ehrenmitglied der Gesellschaft und als Nestor der deutschen Völkerkunde ein kurzes Geleitwort zum Wiedererscheinen der ‚ZfE‘ zu schreiben.“ Da es sich um eine so erfreuliche Veranlassung handelt, will ich auch nicht zögern, dieser ehrenvollen Einladung nachzukommen. Ich will auch nicht lange untersuchen, ob ich wirklich „der Nestor der deutschen Völkerkunde“ bin; objektiv besteht jedenfalls die Tatsache, daß ich, im Jahre 1868 geboren, um ein Jahr älter bin als die „Zeitschrift für Ethnologie“, die, 1869 gegründet, jetzt, nach fünfjähriger Unterbrechung, im 80. Jahr nach ihrem Inslebentreten eine neue hoffnungsvolle Lebensbahn beginnen kann, was Menschen nun einmal nicht beschieden ist.

Von keinem Geringeren begründet als von Adolf Bastian, erhielt sie von ihm, der doch auch Mitbegründer der „Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ war, die Bezeichnung „Zeitschrift für Ethnologie“ als Haupttitel, dem in kleiner Schrift „und für ihre Hilfswissenschaften“ beigefügt war. Damit hatte er zum Ausdruck gebracht, daß die Völkerkunde in dieser Zeitschrift sozusagen die Hausherrin sein sollte, welche auch Hilfswissenschaften gerne Gastfreundschaft gewähren würde. So blieb es auch die Jahrzehnte hindurch, in denen er selbst die Leitung innehatte, und wenn später der Raum, den die Gäste einnahmen, manchmal beträchtlich anwuchs, sie blieben doch immer die „Hilfswissenschaften“ der Ethnologie, die der Zeitschrift mit dem Hauptnamen auch die Hauptbedeutung wahrte.

In dieser Gestalt blieb sie die geachtete Repräsentantin der deutschen Völkerkunde im In- und Ausland, die aber auch hervorragende Ethnologen des Auslandes zu Wort kommen ließ. Neues Material auf den Markt bringend und in die Erörterung der theoretischen Pläne eingreifend, hat sie in alle Kontinente hineinleuchtend mächtig zum Fortschritt der völkerkundlichen Forschungen beigetragen. Sie war eine Tribüne, auf der man mit Ehren sprechen konnte, und so habe auch ich selber von 1900 an dort mehrfach bescheidene Beiträge veröffentlichen können. Von den 400—500 Seiten ihrer ersten Jahrgänge wuchs sie in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu 700—800 Seiten an und überschritt in den ersten Jahren des zweiten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts sogar die Zahl von 1000 Seiten, im



Jahre 1913 die Höchstzahl von 1180 Seiten erreichend, zu denen die ungehörliche Länge meines in der Novembersitzung der Berliner Gesellschaft für Anthropologie gehaltenen Vortrages „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“ (S. 1014—1108) seinen Teil beitrug.

So mußte es schmerzlich empfunden werden, als nach dem ersten Weltkrieg, der Deutschland seiner Kolonien beraubte, die „Zeitschrift für Ethnologie“ auf weniger als die Hälfte dieses Umfanges zurückfiel, wenn auch die Gediegenheit des Inhalts verblieb. Es verblieben ja auch die reichen Forschungsmittel an Büchern und Objekten der stattlichen Zahl von völkerkundlichen Museen, an denen Deutschland alle Länder der Welt überragte. Es verblieb nicht minder die große Zahl geschulter älterer und jüngerer Forscher, die es trotz der beträchtlich geschmälernten finanziellen Mittel doch noch fertigbrachten, zu Forschungen in die verschiedensten Teile der Welt hinauszuziehen. Wenn nun auch der angebrochene zweite Weltkrieg in die Menschen wie auch in die Museen und die sonstigen Mittel schmerzliche Verluste hineintrug, so war es doch ein ganz besonders schmerzlicher Verlust, als Ende 1944 mit ihrem 74. Jahrgang die „Zeitschrift für Ethnologie“ ihr Erscheinen einstellte. Damit verlor die deutsche Völkerkunde den letzten Rest einer ihr würdigen Repräsentanz und die letzte Möglichkeit zeitschriftlicher Publikation — sie stand da wie verwaist.

Da ist es ein großes Verdienst der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde, daß sie dieses traurige Interregnum bald wieder beendet, indem sie die „Zeitschrift für Ethnologie“ wieder erscheinen läßt. Ich bin sicher, daß ihr Erscheinen im Inland wie im Ausland freudig begrüßt werden wird. Es sind gottlob noch genug ältere Forscher vorhanden, um die alten Traditionen wieder aufzunehmen, und eine neue Generation jüngerer Forscher steht eifervoll bereit, sie würdig fortzuführen. Von denen, die Bastian und die erste Generation der Mitarbeiter gekannt und mit ihr gearbeitet, befindet sich wohl niemand mehr unter den Lebenden. Die folgende Generation der F. v. Luschan, R. Andree, P. Ehrenreich, K. v. d. Steinen, E. Seler, A. Grünwedel, Th. Koch-Grünberg, L. Frobenius, W. Lehmann, K. Th. Preuß, M. Schmidt, Fr. Graebner, B. Ankermann, W. Foy, E. M. von Hornbostel und mancher anderer habe ich persönlich gekannt, mit ihnen diskutiert und zusammen gearbeitet. Ich schätze mich glücklich, zu sehen, daß i h r e Zeitschrift wieder ersteht und ihre ehrenvollen Traditionen in ihr wieder aufleben, und ich kann dieser hoffnungsvollen Zukunft der deutschen Völkerkunde nur meine wärmsten Wünsche mit auf den Weg geben.

*W. Schmidt*



# I. Abhandlungen und Vorträge

## Gibt es Zauberhandlungen?

Von

Ad. E. Jensen

Es ist auch in der neueren ethnologischen Literatur noch weitgehend üblich, die Bezeichnung Zauberhandlung auf eine Reihe von Erscheinungen des naturvölkischen religiösen Lebens anzuwenden. Erstaunlicherweise hat der hervorragendste deutsche Vertreter der sogenannten präanimistischen Zaubertheorie, Konrad Theodor Preuß, zur Begründung seiner Ansichten über den Ursprung der Religion nicht so sehr diese üblicherweise als Zauberhandlungen bezeichneten Erscheinungen herangezogen, sondern — weit darüber hinausgreifend — ein besonderes Merkmal der religiösen Äußerungen dabei zugrunde gelegt, wodurch tatsächlich alle s Religiöse im Bereich der Naturvölker dem Begriff des Zaubers untergeordnet wird. Ich beziehe mich dabei weniger auf seine ältere Arbeit über den Ursprung von Religion und Kunst (Globus 1904/5) als vielmehr auf seine neueren Arbeiten aus den 20er und 30er Jahren, in denen er wesentlich andere und zweifellos tiefsinnigere Ansichten über das Wesen der Religion äußert. Auch in diesen neueren Arbeiten verbleibt er bei seiner Grundansicht, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen den naturvölkischen religiösen Äußerungen und denen unserer Zeit bestehe.

Diesen Unterschied formuliert er in einer 1932 erschienenen Arbeit über Entwicklung und Rückschritt in der Religion (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, 47. Jahrg.) folgendermaßen (S. 242): „Nun ist es freilich nicht zu leugnen, daß ein fundamentaler Gegensatz zwischen „Zauberei“ und „Religion“ vorhanden ist; die Grundlage dafür ruht aber auf seiten der ersteren (der Zauberei) lediglich darin, daß in der Magie die Tradition, der Mythos, die Sitte, also die Bezugnahme auf die Urzeit, überwiegt und Gottes Einrichtungen von der Urzeit her ihre Wirkung haben... Beim Gebet dagegen kommt es nicht in erster Linie auf die urzeitliche Festlegung im Mythos und Kult an, sondern auf den gegenwärtigen Gott, an dessen Güte sich der Mensch mit seinem Anliegen wendet.“ Dieser Vergleich bzw. die Feststellung der Ungleichheit kehrt bei Preuß in ähnlicher Form mehrfach wieder. Unter Religion versteht er dabei „die in Gebet, Dankbarkeit und demütigem Gehorsam sich ausdrückende Hingabe an die Gottheit“ (S. 241) — eine Haltung, die in frühen Kulturen nur in leisen Andeutungen festzustellen sei und völlig überwuchert werde von den Zeremonien, die „als eine zwingende Ursache“ (S. 247) von den Göttern und Heilbringern selbst eingesetzt, reinen Zaubercharakter haben sollen. Daß auch Zeremonien Dankbarkeit und demütigen Gehorsam gegenüber der Gottheit ausdrücken könnten, wird von ihm überhaupt nicht in Erwägung gezogen. Die reine Gebets-Religion soll deshalb den Sieg über die Zeremonie errungen haben, weil das Gebet für die Menschen bequemer erschien als die manchmal übermenschlichen Anstrengungen, die mit den Zeremonien verbunden waren, während nach Frazer (Der Goldene



Zweig, Leipzig 1928, S. 82) die Menschen auf den Weg zur Gottesverehrung geführt wurden durch die Einsicht in den Mißerfolg des Zaubers.

Es ist hier nicht zu untersuchen, wie es zu dieser eigenartigen Auffassung vom Wesen der frühen Religionen gekommen ist, einer Auffassung, an der Preuß bis zuletzt festgehalten hat, obgleich gerade er durch die klare Erkenntnis von der Bedeutung der Mythen für das tiefere Verständnis der Kult-Handlungen die ethnologische Religionsforschung so wesentlich gefördert hat. Aber auch die Heranziehung der Mythen zur Erklärung der Kulte ist für ihn nur ein Anlaß, von „Milderungen des magischen Elementes“ in den naturvölkischen Religionsäußerungen zu sprechen. (Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen 1933, S. 9). Der Kernpunkt bleibt für ihn die Tatsache, daß die Kulte der Primitiven ausgeführt werden, um irgendeinen Zweck zu erreichen.

Unbestreitbar ist die Tatsache, daß uns die Naturvölker wirklich fast immer einen Grund angeben können, der das Stattfinden des Kultes rechtfertigen soll. Es wird etwas getan, um die Unfruchtbarkeit der Frauen zu verhindern, um die Fruchtbarkeit der Felder zu garantieren, um genügenden Regen herbeizuführen, usw. Man kann dieses Zweckhafte der Kulte natürlich als magisch bezeichnen, wenn man mit dem Magischen im wesentlichen nur eine solche Willensäußerung des Menschen verbindet. Ein in diesem Sinne magischer Beigeschmack scheint wirklich den Kulturen der Naturvölker eigen zu sein. Jedoch bleibt es eine durch nichts bewiesene Willkürlichkeit, wenn dieser zweckhafte Beigeschmack der religiösen Kulte von den Zaubentheoretikern unbedingt als das zeitlich Primäre — und vor allem als das eigentlich Wesentliche an ihnen — angesehen wird.

Bei näherem Zusehen erscheint es vielmehr unbezweifelbar, daß dieser „magische“ Gehalt des Kultischen niemals der eigentliche und echte Ursprung der religiösen Handlungen gewesen sein kann. Dies zeigt sich mit aller Deutlichkeit bei einem Vergleich etwa mit dem abendländischen religiösen Leben. Das Sakrament des Abendmahles, das eine ähnlich zentrale Bedeutung für den gesamten christlichen Ritus hat wie manche Zeremonien für die Religionen der Naturvölker, geht in seiner Einsetzung auf eine in der heiligen Überlieferung beschriebene göttliche Handlung des Religionsstifters zurück. Insofern unterscheidet sich der christliche Ritus in seinem Wesen durch nichts von einem naturvölkischen Ritual, das seine Heiligung durch den im Mythos berichteten göttlichen Ursprung erfährt.

Beide, naturvölkische Zeremonie und christlicher Ritus, sind gerade wegen dieses göttlichen Ursprungs ganz zweifelsfrei religiöse Handlungen. Der von Preuß behauptete magische Charakter der primitiven Zeremonie soll dadurch von vornherein gegeben sein, daß bei allen heutigen Naturvölkern fast immer ein Anlaß für die Ausübung der Kult-Handlung gegeben ist, der angeblich auf den ursprünglich angestrebten Zweck hinweist. Wir brauchen nur an die katholische Sitte des Messe-Lesens aus vielerlei Anlässen zu denken, um klar zu sehen, daß der von Preuß postulierte Unterschied tatsächlich nicht besteht. Die Messe basiert auf der Idee des Abendmahls, ist also göttlichen Ursprungs — die Eingeborenen würden sagen, daß sie in der Urzeit eingesetzt wurde —, und sie wird nicht dadurch zur magischen Handlung, daß sie aus bestimmten Anlässen wiederholt wird, die ihr einen zweckhaften Beigeschmack geben. Ferner sehen wir mit aller Deutlichkeit, daß dieser scheinbare magische Charakter nicht mit dem Ursprung der Zeremonie verbunden ist, sondern erst bei ihrer späteren ständigen Wiederholung in Erscheinung tritt.

Nicht anders verhält es sich mit dem von Preuß in Gegensatz zu den zeremoniellen Handlungen gesetzten Gebet. Einmal haben auch Natur-



völker Gebete, in denen sie sich an die gegenwärtig gedachte Gottheit wenden (besonders deutlich beispielsweise im afrikanischen Viehzüchter-Kulturkreis), zum anderen können auch Gebete denselben scheinbaren magischen Charakter haben, wenn wir an die asiatischen Gebetsmühlen denken oder an die katholische Sitte, eine bestimmte Anzahl von Vater-unsern zu beten für die Seelenruhe eines Verstorbenen oder für irgendeinen anderen „Zweck“.

Es ist also keine Frage, daß das gleiche magische Element, das sich in jenen Handlungen der Naturvölker fand, auch bei uns ein Kennzeichen vieler religiöser Verhaltensweisen ist. Nur zeigt sich mit aller Deutlichkeit, daß dieses magische Element nicht mit dem Ursprung des Rituals verbunden ist, sondern ganz im Gegenteil erst dann in Erscheinung tritt, wenn mit der ständigen gläubigen Wiederholung der Zeremonie eine Haltung einsetzt, die sich einer bereits bestehenden Einrichtung zu bedienen trachtet.

Was also hier das Magische an den Kulturen genannt wird, hat mit echter Magie nicht viel zu tun. Nur das erwähnte Willensmoment erinnert daran. Dieses bedeutet aber hier nichts anderes als die der Sphäre des alltäglichen Lebens entnommene Erklärung dafür, daß und warum man etwas tut. In Wahrheit ist es so, daß den Kulthandlungen hier wie dort ein Bild von der Welt zugrunde liegt, in dem sich eine besondere Weltordnung spiegelt, deren sich der Mensch durch die Ausübung der Kulthandlung bewußt werden will, naturgemäß besonders dann, wenn äußere Anlässe ihm das göttliche Geschehen in längst vergangener Zeit in lebhaftere Erinnerung bringen oder wenn Sinn und Wesen jener Weltordnung auf irgendeine Weise in Frage gestellt erscheinen.

Das gilt für die überwiegende Zahl der naturvölkischen Kulthandlungen wie beispielsweise die Reife- oder Totenzeremonien, sofern sie noch lebendiger und göltiger Bestandteil des Gemeinschaftslebens sind. In ihnen wird in festlicher Weise das göttliche Geschehen der Urzeit dramatisch dargestellt, als der Tod mit dem Sterben einer Gottheit zum ersten Male eintrat und dadurch zum Schicksal für alles Lebendige wurde; oder man erinnert sich jenes Geschehens, durch das den Menschen die Zeugungs- und Fortpflanzungsfähigkeit als göttlich verursachte Seinsordnung gegeben wurde. In der frühen Pflanzkultur, deren religiöses Leben vorwiegend von diesen beiden Formen des Kultus beherrscht wird, zeigen sich übrigens diese scheinbar verschiedenartigen Zeremonien als untrennbar miteinander verbunden und im Grunde auf ein und dieselbe Wurzel zurückgehend. Der ursprünglich echt religiöse Charakter der Reifefeiern — nämlich die Zurückführung des menschlichen Schicksals auf eine göttliche Seinsordnung und die dramatische Darstellung des göttlichen Geschehens in der Urzeit — wird nicht etwa dadurch zur Zauberhandlung, daß von einigen Völkern angegeben wird, die Abhaltung der Zeremonie bewirke selbst die Herbeiführung der biologischen Reife bei den Initianten, ohne die Zeremonie könne der Knabe die Zeugungsfähigkeit nicht erlangen. Daß es sich bei solchen oft belegten Angaben ganz offensichtlich um späte und nachträgliche Zeugnisse rationalistischen Zweckdenkens handelt, dem der sinnfällige Zusammenhang mit der ursprünglichen Einsetzung der Zeremonie verlorengegangen ist, hätte eigentlich niemals zweifelhaft werden dürfen — oder man müßte auch den christlichen Priester, der die Felder segnet, für einen Zauberpriester halten, der „einen magischen Zwang auf die Natur ausüben will“ in völliger Verkennung der begrenzten menschlichen Fähigkeiten und auf Grund von falschen Kausalverknüpfungen. Selbst, wenn man die vielfach belegte zweckhafte Umdeutung der naturvölkischen Zeremonien „magisch“ nennen will, so ist dieser magische Charakter der



Kulte nicht ihr vor-religiöser Ursprung, sondern immer nur eine sekundäre Zutat, eine Folge ihrer immer wiederholten, späten Anwendung und des Verlustes ihrer ursprünglichen Sinnbezogenheit.

Tatsächlich sind für Preuß alle religiösen Zeremonien der Naturvölker Zauberhandlungen, nur aus dem Grunde, weil sie aus bestimmten Anlässen stattfinden. Demgegenüber haben andere Vertreter der Zauber-Theorie diese Deutung auf Handlungen beschränkt, die mit Vorliebe in schwarze und weiße Magie eingeteilt werden, je nachdem, ob diese Handlungen den betroffenen Menschen schaden oder helfen sollen. Hierher gehören fast alle magischen Praktiken der Krankenheilung oder der bösartigen Manipulationen, durch die ein anderer Mensch verhext, der Gesundheit oder des Lebens beraubt werden soll, ohne daß dieser Erfolg durch eine rational begreifbare direkte Einwirkung herbeigeführt wird.

Die allgemein verbreitete Annahme der Zaubertheoretiker ist dabei die, daß der frühe Mensch außerstande gewesen sei, seine tatsächlichen Fähigkeiten richtig zu beurteilen. Zu den völlig falschen Überschätzungen seines Könnens soll er auf rein assoziativem Wege gekommen sein, d. h. mit Hilfe völlig irriger Kausalverknüpfungen, die zu seinem noch ganz unentwickelten Intellekt vorzüglich passen sollen.

Nun gibt es ohne Zweifel echte magische Handlungen, und es erhebt sich die Frage, ob sie als Zauberhandlungen im Sinne der Zaubertheorie angesehen werden und ob sie wirklich die Vorstufe zur Religion derart gebildet haben können, daß die echte Religion sich erst aus ihnen entwickelt habe. Bei einer Betrachtung der zahlreichen Berichte über echt magische Handlungen drängen sich zwei Elemente in den Vordergrund, die wir etwa an dem Beispiel der großen Schamanen feststellen können:

1. Der Schamane ist stets ein besonderer Mensch. Nicht jeder kann Schamane werden und andere müssen es so unbedingt werden, daß auch ihre eigene heftigste Ablehnung ebenso wie der Einspruch ihrer Sippe sie nicht vor ihrem Schicksal bewahren können. Und zwar sind sie nicht auf Grund körperlicher Merkmale dazu prädestiniert, sondern wegen bestimmter psychischer Eigenschaften, die sich in besonderen Formen von psychischer Exaltiertheit offenbaren. Bei zahllosen Völkern der Erde finden wir dieses selten durch Erblichkeit, aber stets durch individuelle Berufung und durch individuelle Ausbildung gekennzeichnete magische Priestertum.

2. Die schamanistischen Praktiken bedienen sich meist solcher Vorstellungen, die durchaus nicht auf dem eigenen Boden des Schamanismus gewachsen zu sein brauchen. Wenn z. B. der Schamane auf der Molukken-Insel Ceram seine Himmelsreise antritt, wobei er den neunstufigen Weltberg erklimmt, um auf dem höchsten Punkt von der Gottheit selbst das gute Wasser zu empfangen, das er zurückbringt, um damit Krankheiten zu heilen, so haben die Vorstellungen von der Neunstufigkeit der Welt und der zuoberst thronenden Gottheit an sich gar nichts mit seiner magischen Praxis zu tun, sondern sind Bestandteile des in dieser Kultur gültigen Weltbildes, das zweifellos ein Ergebnis religiösen Erkenntnisstrebens jener Menschen ist.

Auf der anderen Seite basiert die Handlung keineswegs auf behaupteten Fähigkeiten, die nicht mit der Erfahrung über menschliches Können in Einklang zu bringen wären. Denn daß der Schamane tatsächlich körperlich die Himmelsreise vollführt habe, wird ursprünglich niemand geglaubt haben — auch nicht der früheste Mensch. Es wird auch gar nicht behauptet; denn die Reise wird nur auf Grund bestimmter psychischer Fähigkeiten unternommen, und das, was sichtbar geschieht, ist in genau dem gleichen Sinn und Umfang eine Darstellung, wie es unsere dramatischen Aufführungen im Theater sind.



Es ist deshalb auch gar nicht verwunderlich, daß die schamanische Himmelfahrt gelegentlich so dargestellt wird, als ob der ganze körperliche Schamane die Reise unternimmt. Das ist genau soviel und auch genau sowenig Betrug wie die vorgetäuschte Ermordung des Macbeth auf unserer Bühne. Eine dramatische Vorführung will vortäuschen — das ist eines ihrer wesentlichsten Merkmale, denn die äußerlich vorgeführte Handlung dient nur der bekräftigenden Darstellung des geistigen Vorganges, auf den es im wesentlichen ankommt. Was aber der schamanische Schauspieler wirklich erlebt, das ist das allein Entscheidende und darüber wissen wir leider nur wenig. Wir können jedoch den Berichten der Reisenden entnehmen, daß es unter ihnen alle Stufen und Schattierungen gibt, vom großen, von seiner Rolle tief ergriffenen Darsteller bis zum lächerlichen Komödianten.

Ich komme auf das Thema der echten Magie sogleich noch einmal zurück und wende mich zunächst andersartigen Erscheinungen zu, die in der ethnologischen Literatur meist gemeinsam mit den echt magischen Handlungen behandelt werden, obgleich sie eigentlich deutlich davon getrennt werden sollten.

Hierher gehört das weite Gebiet des Sympathiezaubers, der Fernwirkungen durch Analogie in Zeit und Raum und was dergleichen umfangreiches Material noch mehr ist — jedenfalls Handlungen, die weder auf bestimmte Individuen beschränkt sind, noch während ihrer Ausübung besondere ekstatische Zustände an den Handelnden erkennen lassen, wie sie beispielsweise für Schamanen typisch sind. Ein anderes Merkmal jener sogenannten Zauberhandlungen ist es, daß sie keineswegs auf Naturvölker beschränkt sind, sondern sich ohne wesentliche Unterschiede auch in modernen Kulturen, selbst bei höchst kultivierten Personen finden und hier mit Recht als *Aberglaube* bezeichnet werden. Von der Zaubertheorie sind alle diese zahlreichen Erscheinungen auf eine Wurzel zurückgeführt, nämlich auf die angeblich unzureichende Denkfähigkeit des frühen Menschen und ihre auf Irrtümern beruhenden Kausalverknüpfungen.

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, möchte ich einige verschiedenartige Gruppen dieser Handlungen kurz auf ihre Quellen hin erörtern:

Zunächst ist eine Reihe von Erscheinungen zu nennen, die zweifellos auf sogenannte *Ausdrucksbewegungen* zurückgeht. Das beste Beispiel bietet der schon oft erwähnte Kegler, der in den merkwürdigsten Verrenkungen den Lauf der von ihm geworfenen Kugel zu beobachten pflegt. In diesem Fall wird wohl kaum jemand von Zauber sprechen, und doch ist sein Verhalten für unsere Frage kaum grundsätzlich verschieden von dem eines verlassenem Mädchens etwa, das seinem ungetreuen Liebhaber Übles wünscht und beispielsweise sein Bild zerreißend darin eine Handlung sieht, durch die dieser Wunsch erfüllt werden könnte.

Die Ausdrucksbewegung ist zweifellos eine Komponente dieses Bildzaubers, der sich insoweit nicht von der Haltung des Keglers unterscheidet. Zu einer Zauberhandlung wird das Zerreißen des Bildes nur im Zusammenhang mit anderen Vorstellungen (siehe unten) oder bei ganz hoffnungslos abergläubischen Menschen, die wirklich zu dem Glauben neigen, eine solche Handlung allein könne die gewünschte Wirkung haben. Durch kein Mittel in der Welt kann der Zaubertheoretiker beweisen, diese bei uns nur vereinzelt vorkommende Haltung sei in der Frühzeit Allgemeingut der Menschheit gewesen.

Für die Religionswissenschaft ist eine andere Gruppe von Erscheinungen weit interessanter, weil sie offensichtlich auf alte Weltbildvorstellungen

zurückgeht. Eine Erscheinung wie beispielsweise das Auftreten mit dem rechten oder linken Fuß bei bestimmten Anlässen — überhaupt die Bedeutung von rechts und links in zahlreichen Fällen — steht sicherlich mit jenen vielen Vorschriften in Zusammenhang, die sich auf die Polarität der Welt beziehen, die in irgendeiner Frühzeit wesentlicher Bestandteil einer Wirklichkeits-erkenntnis war. Die Ausübung solcher Handlungen aber war und ist keineswegs ein Zauberbedürfnis. Jedenfalls haben wir nicht den geringsten Beweis für eine solche Annahme. Wohl aber wissen wir aus allen religiösen Zeremonien, daß der Mensch in jeder Kultur eine bestimmte Ordnung der Welt erkannt zu haben glaubt und daß er sich verpflichtet fühlt, sich als handelnde Person — besonders auch mit dem Mittel der Darstellung — in diese Ordnung der Welt einzufügen. Diese meist auch zur Welt des Zaubers gerechneten Handlungen sind in ihrem Ursprung also viel eher religiös und erst sehr viel später spielerischer oder törichter Aberglaube geworden.

Eine dritte Gruppe schließlich führt uns wieder zur echten Magie zurück, in der sie offensichtlich ihren Ursprung hat. Ein handgreifliches Beispiel ist der sog. Pars-pro-toto-Zauber, der mit vielen Abwehr- und Sicherungsmaßnahmen früher und moderner Menschen eng zusammenhängt. Wenn ein Eingeborener — oder genau so ein heutiger Europäer — abgeschnittene Haare und Nägel gut verbirgt, damit sie nicht in den Besitz eines Ubelwollenden gelangen können, der ihm durch Manipulationen damit Schaden zufügen könnte, so verweist uns das ganz unmittelbar auf die sog. schwarze Magie. An ihr aber sind das Wesentlichste nicht die sichtbaren Handlungen, sondern die mit solchen Handlungen verbundenen seelisch-geistigen Grundlagen. Daß schon allein der menschliche Wille, einem anderen Menschen Böses zuzufügen, ohne daß eine entsprechende Tat erfolgt, doch Nachteile für den Betroffenen mit sich bringt, können wir selbst im alltäglichen Leben allzuoft beobachten. Der böse Gedanke ist eine Wirklichkeit und vermag als solche etwas zu bewirken.

Hier ist die Verbindung zur echten Magie. Auch der sog. schwarze Magier bedient sich bei seinen Handlungen natürlich genau so der „Darstellung“, wie es in allen religiösen Zeremonien — ja in den meisten menschlichen Lebensbereichen überhaupt geschieht, denn der Mensch ist ein darstellendes Wesen. Das ist ein Urphänomen seiner Existenz. Wenn sich der Magier eines Teiles vom Körper des zu verhexenden Menschen oder seines Bildes bedient, so mag das einerseits ein Zeugnis dafür sein, wie sich der frühe Mensch die Zusammenhänge zwischen den Dingen dieser Welt vorgestellt hat, im wesentlichen ist es jedoch ein Requisit auf der Bühne des Darstellers wie die feierliche Zurschaustellung der Mordwaffe oder von anderen oft nur lose mit der „Sache“ verbundenen Gegenständen auf dem Tisch des Richters während der Gerichtsverhandlung. Wenn aber die Menschen dazu übergehen, die vom Körper getrennten Teile in Sicherheit zu bringen, ohne sich dabei auf die eigentlichen Vorgänge geistig-seelischer Art zu beziehen, so ist das genau das, was wir Aberglaube nennen. Dieser ist aber sowohl bei uns wie in frühen Kulturen entweder ein Spiel, nämlich sofern er nur die Aufmerksamkeit auf eine existente Welt lenkt, oder er gehört auf den Tummelplatz der „Urdummheit“, sofern nämlich die Abergläubischen im Ernst annehmen, die Vernichtung eines Bildes allein könne ohne Verbindung mit besonderen psychischen Erlebnissen eine angestrebte Wirkung haben.

Die Frage, ob man den Tätigkeitsbereich jener echten Magier zu dem Gebiet der Religion rechnen oder ihn grundsätzlich als eine andere Welt davon trennen sollte, ist oft Gegenstand von Erörterungen gewesen. Diese



Frage hat sich nur deshalb gestellt, weil sich die Magie — wenigstens in frühen Kulturen — auf die mannigfachste Weise mit den religiösen Kulturen verbindet. Fast immer bedienen sich die magischen Praktiken der religiösen Anschauung von der Welt und ihrer göttlichen Ordnung, wie man es am deutlichsten an jener erwähnten Himmelsreise des Schamanen feststellen kann. Selbst die modernen Spiritisten bedienen sich der uns aus dem Neuen und Alten Testament vertrauten Vorstellungen von den Seelen der Verstorbenen. Aber auch in den manistischen Religionen Afrikas etwa sehen wir den magischen Priester, der in allem Wesentlichen eine Sonderstellung außerhalb der religiösen Kulte hat, in vieler Hinsicht doch mit diesen verbunden — sei es, daß er den richtigen Zeitpunkt für die Ausübung der Kulte bestimmt oder sonstwie sein besonderes Wissen und Können in den Dienst des zereemoniellen Lebens stellt.

In welchem Maße aber das Magische außerhalb der religiösen Sphäre steht, meist ihr gerade entgegengesetzt ist, zeigt sich mit einmaliger Deutlichkeit an jenem Bericht des Neuen Testaments, der die Versuchung Christi genannt wird. Hier ist von der Götter und Menschen bezwingenden Macht die Rede, die das hervorstechendste Merkmal aller echt magischen Handlungen ist. Wir spüren an der schroff feindseligen Ablehnung des Religionsstifters (Heb dich hinweg von mir, Satan!) die unüberbrückbare Kluft zwischen der Magie und der Religion.

Wir erfahren aber noch etwas anderes mit gleicher Deutlichkeit: Wenn Christus in Versuchung gerät, Steine in Brot zu verwandeln oder von dem Dach eines Tempels herabzuschweben, so muß er doch wohl die Fähigkeit dazu in sich verspürt haben<sup>1)</sup>. Bei allen echten Magiern müssen wir natürlicherweise ebenfalls annehmen, daß sie sehr wohl wissen, daß ihnen die Tore zu einer Welt geöffnet sind, in der man mit der alltäglichen Schulweisheit nicht wandeln kann. Es handelt sich bei der echten Magie durchaus um ein exaktes Wissen von den menschlichen Kräften und nicht um eine völlig falsche, erfahrungswidrige Einschätzung und Überschätzung der eigenen Fähigkeiten, wie es die Zaubertheoretiker annehmen.

Man könnte hier einwenden, daß der Bericht des Neuen Testaments doch insofern die Annahme der Zaubertheorie stütze, als die Verwandlung von Stein in Brot tatsächlich unmöglich sei und ein Magier, der solches zu unternehmen beabsichtige oder vollbringen zu können behaupte, zeige in der Tat eine erfahrungswidrige Überschätzung seiner eigenen Fähigkeiten. Nun liegt es uns zwar fern, gerade die Verwandlung von Stein in Brot als im Bereiche des Möglichen liegend behaupten zu wollen. Jedoch sind wir auf dieses konkrete Beispiel für unseren Gedankengang nicht angewiesen, und es soll hier nicht untersucht werden, wo die Grenze für das im Bereich echter Magie Mögliche liegt. Es kommt hier nur darauf an, daß genügend konkrete Fälle hinreichend belegt sind, in denen jedenfalls der erfahrungsgemäß normale Ablauf natürlicher Reaktionen durch die psychischen Wirkungsmöglichkeiten verändert wurde. In unserem abendländischen Kulturkreis sind entsprechende Erfahrungen nur spärlich belegt (wenn auch durchaus vertreten), weil das gesamte Gebiet der echten Magie nur einen peripheren Platz einnimmt — durch das Paideuma unserer Kultur dorthin verdrängt.

Eine andere oft behandelte Frage ist die nach dem relativen Alter von Magie und Religion. Sie erscheint mir deshalb weitgehend gegenstandslos, weil nach der dargelegten Auffassung von dem Wesen der beiden Erscheinungen eine nicht aus der anderen abgeleitet werden kann. Die geistige

<sup>1)</sup> Den Hinweis auf die Wichtigkeit dieser Szene im Neuen Testament für die hier behandelte Frage verdanke ich einer Unterhaltung mit Professor Walter F. Otto, Tübingen, über diesen Gegenstand.

Grundhaltung der echten Magie ist vermutlich so alt wie das Menschengeschlecht und sein Streben nach Macht. Da die religiöse Haltung des frühen Menschen im wesentlichen die Gestaltung der Erkenntnis vom göttlichen Charakter der Wirklichkeit ist, so ist auch diese vermutlich so alt wie das Menschengeschlecht. Das allerdings, was fälschlicherweise meist als Magie bezeichnet wird, und zwar sowohl der Aberglaube wie die wegen ihrer Zweckhaftigkeit magisch gedeuteten, in Wahrheit aber ursprünglich echt religiösen Kulte, ist zweifellos nicht älter als die Religion oder gar ihr eigentlicher Vorläufer, wie die Zaubentheoretiker annehmen. Sie erweisen sich meines Erachtens beide als späte Erben einer in ihrem tieferen Sinn nicht mehr verstandenen religiösen Gestaltung, oder — was den Aberglauben angeht — auch als unverständene Reste ursprünglich echt magischer Praktiken.

Es muß aber noch eine letzte Gruppe von Erscheinungen erwähnt werden, die ebenfalls meist als Zauber bezeichnet wird und in keine der bisher behandelten hineinpaßt. Auch diese Handlungen tragen nicht die eigentlichen Merkmale der magischen Geisteshaltung, erscheinen aber auch nicht so handgreiflich und simpel wie jene Bräuche, die wir soeben dem Bereich des Aberglaubens zugeordnet haben. In diese Gruppe gehören zahlreiche Berichte, in denen ein komplizierter Vorgang geschildert wird, der deshalb nicht den Charakter einer Kulthandlung hat, weil uns der Sinnzusammenhang, der diesen Handlungen einmal zugrunde gelegen haben muß, ganz und gar unzugänglich ist. Um anzudeuten, welche Art von Handlungen hier gemeint ist, sei nur auf solche Sitten wie das Zahnausschlagen, das Feilen der Zähne, die Körperverstümmelungen hingewiesen und auch auf die tausenderlei Bräuche, die sich bei primitiven und europäischen Völkern noch aus bestimmten Anlässen wie Hochzeit, Ernte, Feldbestellung usw. finden und die in die Literatur eingegangen sind als Fruchtbarkeitszauber, Regenzauber, Körperzauber, Liebeszauber und was dergleichen mehr ist.

Wäre die Ethnologie bei der Betrachtung dieser sog. Zauberhandlungen positivistisch genau und vorsichtig verfahren, so hätte sie nur feststellen können, daß es im Bereich der Naturvölker wie auch in der Volkskunde der Neuzeit eine Fülle von Sitten und Gebräuchen gibt, deren Sinn uns nicht verständlich ist. Aber gerade diese Tatsache, daß uns der Sinn jener Handlungen nicht zugänglich ist, war die eigentliche Ursache dafür, sie als Zauberhandlungen auszugeben.

Im Gegensatz zu den abergläubischen Handlungen, die meist schon wegen ihrer Dürftigkeit als typische „Survivals“ erkennbar sind, ist diese letzte Gruppe meist dadurch ausgezeichnet, daß die Handlungen mit großer Aufmerksamkeit und mit gewisser Umständlichkeit ausgeführt werden, so daß ihre Deutung als rein abergläubisches Verhalten unzulässig erscheint und man eher geneigt ist, an echte religiöse Zeremonien oder an echte magische Praktiken zu denken (z. B. die Regenzeremonien). Die behauptete zauberische Grundlage dieser Bräuche ist — wie in den früher behandelten Fällen auch — nicht durch die damit verbundenen Angaben der betreffenden Völker gegeben, sondern sie ist fast immer sekundär von den Betrachtern dieser Bräuche gerade daraus erschlossen worden, daß uns ein anderer Sinn nicht zugänglich schien.

Zum Abschluß meines Gedankenganges möchte ich nur an einem Beispiel zeigen, daß sich an manchen solcher vermeintlichen Zauberhandlungen aufweisen läßt, daß sie nichts anderes sind als die sonst zu den religiösen Äußerungen gerechneten Kulte der Naturvölker.



Während meiner Expedition nach der Molukken-Insel Ceram erhielt ich einen Bericht über eine Zeremonie, die man normalerweise als Fruchtbarkeits-Zauber bezeichnen würde. Erst sehr viel später nach meiner Rückkehr wurde mir klar, daß die beschriebene Handlung im wesentlichen mit der Kult-Handlung beim Tode eines Menschen wie auch mit der Einweihungs-Zeremonie in eine geheime Kult-Gemeinschaft, der sogenannten Wapulane, identisch war. Die Angaben lauten kurz folgendermaßen:

Bei Unfruchtbarkeit der Frauen sollen drei Schweine geschlachtet werden und von jedem Schwein ein Stück auf einige chinesische Porzellanteller gelegt werden, die auf Ceram als sogenannte Pusaka-Stücke in vielen Zeremonien benutzt werden. Diese nachweislich schon in sehr früher Zeit zu den Inselvölkern importierten Handelsgüter werden von den dortigen Völkern nicht als solche angesehen, sondern sind in die mythische Welt verwoben und stammen als Geschenke an die Menschen von den göttlichen Wesen der Urzeit.

Diese Schüsseln mit den Fleischteilen der getöteten Schweine werden in die Erde vergraben, während die Schweine in einem zeremoniellen Mahl verzehrt werden. Später werden die Schüsseln wieder ausgegraben und mit Wasser gefüllt, das eine Nacht hindurch stehenbleibt. Am andern Tag waschen sich die Teilnehmer an der Zeremonie mit diesem Wasser.

Die entscheidenden Teile dieser vermeintlichen Zauberhandlung sind das Töten der Schweine, das zeremonielle Verzehren des Fleisches, das Vergraben einzelner Fleischteile der getöteten Schweine und die zeremonielle Waschung. Die dabei verwendeten Porzellanschüsseln werden gerade bei der Beschreibung dieser Zeremonie noch einmal als Geschenk der Urzeit-Gottheit bezeichnet, die den Menschen die zeremonielle Behandlung des Geschenkes vorschreibt und sie den menschlichen Schamteilen gleichsetzt.

Alle diese Einzelhandlungen sind gleichzeitig die wesentlichsten Bestandteile aller religiösen Zeremonien der West-Ceramesen. Die in allen Kulturen wiederholte Handlung bezieht sich auf den entscheidenden Mythos, der die Tötung einer Gottheit in der Urzeit beschreibt und damit das heutige Schicksal der Menschheit begründet. Wie ich an anderer Stelle (Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Verlag Aug. Schröder, Stuttgart 1948) ausführlich dargelegt habe, sind alle darauf bezogenen religiösen Handlungen reine Wiederholungskulte, in denen die heutigen Menschen im dramatischen Spiel die Urzeit-Vorgänge darstellen. Es liegt im Wesen aller dieser religiösen Zeremonien, daß der Anlaß zu ihrer Begehung mit der in der Mythe begründeten Weltordnung im Zusammenhang steht. So finden die Zeremonien sowohl im Rahmen der Reife-Feiern wie beim Tode eines Menschen und eben auch bei Unfruchtbarkeit einer Ehe statt, weil die Mythe gerade jene zum menschlichen Schicksal gehörenden Ereignisse im besonderen durch das göttliche Urzeit-Geschehen begründet; denn das Sterben der Menschen und die Wiederkehr zu neuem Leben in der Fortpflanzung sind die Grundgedanken jener altertümlichen Ackerbau-Mythe.

So löst sich dieser vermeintliche Fruchtbarkeitszauber ganz und gar in den religiösen Zeremonien jener Völker auf. Ich glaube, zu der Vermutung berechtigt zu sein, daß es auch bei einem großen Teil anderer sogenannter Zauberhandlungen — wie insbesondere dem Regenzauber, den Körperverstümmelungen, dem Vermehrungszauber für Pflanzen und Tiere usw. — nicht anders ist als bei diesem vermeintlichen Fruchtbarkeitszauber in Ceram, nämlich, daß es sich dabei keineswegs um einen Zauber, sondern um eine religiöse Zeremonie handelt, deren Sinn nur nicht verständlich ist, weil uns die erklärenden Mythen fehlen. Möglicherweise gehören einige davon auch

ursprünglich zur echten Magie. Ein oft sehr brauchbares Hilfsmittel für die Beantwortung der Frage, ob eine unverstandene Zeremonie zu den religiösen oder zu den magischen Äußerungen gehört, ist die Beachtung der Funktionen der dabei tätigen Priester, denn diese sind in den meisten naturvölkischen Kulturen sehr deutlich voneinander geschieden.

Ich fasse den Gedankengang der Darlegung noch einmal kurz zusammen:

1. Die hauptsächlich von Preuß behauptete zauberische Grundlage aller naturvölkischen religiösen Zeremonien wegen ihrer angeblichen Zweckhaftigkeit, wobei dieser Zweck sogar die primäre Ursache für die Entstehung der Kulte gewesen sein soll, läßt sich nicht aufrechterhalten, weil die Zweckhaftigkeit einerseits eine zweifellos spätere Anwendung ist, andererseits nur durch den Anlaß für die Ausübung der Zeremonien gegeben ist.
2. Weitgehend unabhängig von allen religiösen Zeremonien sind die Handlungen der echten Magie. Sie beruhen auf einer individuellen Berufung des Magiers, der eine besondere psychische Befähigung für seinen Beruf haben muß. Die Handlungen werden meist in besonderen psychischen Erregungszuständen ausgeführt, die den Magier zu nicht-alltäglichen gesteigerten Handlungen befähigen. Die magischen Handlungen beruhen jedoch nicht auf einer völlig falschen, erfahrungswidrigen Einschätzung menschlicher Fähigkeiten.
3. Die sogenannten abergläubischen Verrichtungen sind teils Ausdrucksbewegungen, teils unverstandene Restbestände sowohl aus ursprünglich echt religiösen Zeremonien, wie aus echt magischen Praktiken, wobei handgreifliche, äußerlich bemerkbare Handlungen ausgeführt werden ohne die entsprechenden geistig-seelischen Zusammenhänge.
4. Magie und Religion sind wahrscheinlich gleich alt und haben im wesentlichen nichts miteinander zu tun. Die zahlreichen Verbindungen zwischen magischen Praktiken und religiösen Vorstellungen sind sekundär.
5. Eine Reihe von umfangreicheren Bräuchen, die weder zur Religion noch zum Aberglauben gerechnet und als Zauberhandlungen gedeutet wurden, sind wahrscheinlich religiöse Wiederholungskulte, und von der Ethnologie nur deshalb als Zauberhandlungen gedeutet worden, weil ihre Zusammenhänge mit religiösen Vorstellungen nicht erkannt wurden.

Wenn ich als Abschluß meiner Betrachtung über die Frage: Gibt es Zauberhandlungen? zu der Antwort komme: Nein — wenigstens nicht im Sinne der Zaubertheorie, so soll das heißen:

Die echt magischen Handlungen beruhen weder auf unzulässigen Assoziationen noch auf falscher Kausalität, noch basieren sie auf einer völlig falschen Einschätzung der menschlichen Fähigkeiten. Vielmehr basieren sie einerseits auf überwiegend seelischen Realitäten, denen wir in unserem wissenschaftlichen Weltbild nur so gut wie keine Beachtung schenken, deren Wirklichkeitsgrundlage wir aber trotzdem täglich an uns selbst beobachten können, und andererseits auf dem gesicherten Wissen des Magiers, daß er in seelischen Ausnahmezuständen zu nicht-alltäglichen Handlungen befähigt ist.

Wenn ich diese Ansichten überwiegend als Behauptungen darlegen mußte und die Begründung aus dem Material nur andeuten konnte, so sei auf die Kürze der Zeit verwiesen, die für die Ausführungen zur Verfügung stand.



## Olmeken und Tolteken

Nach den jüngsten Ergebnissen der mexikanischen Archäologie

Von  
Walter Krickeberg

### I

Die Wissenschaft des Spatens, die in den meisten alten Kulturländern Eurasiens und Afrikas schon seit langem die Grundlagen für die Erforschung ihrer geschichtlichen und vorgeschichtlichen Entwicklung geschaffen hat, ist in Mexico noch ziemlich jungen Datums. Obwohl hier aber die Epoche der Ausgrabungen erst im Jahr 1912 mit der Tätigkeit der *International School of American Archaeology and Ethnology* beginnt, hat sie doch schon Ergebnisse gezeitigt, die eine Umwälzung aller früheren Anschauungen über die Vergangenheit der alten Völker bedeuten und sich daher, wenn wir die altweltliche Archäologie zum Vergleich heranziehen, den Entdeckungen Schliemanns und Evans' an die Seite stellen lassen.

Man muß schon von einem geradezu stürmischen Tempo sprechen, wenn man den Verlauf der archäologischen Tätigkeit in Mexico während der letzten vier Jahrzehnte charakterisieren will. Den Auftakt bildete die Entdeckung der drei Kulturhorizonte des zentralen Hochlandes, von denen das „Archaicum“ durch George C. Vaillant, die Teotihuacan-Kultur durch Manuel Gamio und Sigvald Linné und die aztekische Epoche durch die Untersuchung der Scherbenhaufen des Hochtals von Mexico erschlossen wurde. Weitere wichtige Erkenntnisse gewann man, was die letzten vorspanischen Jahrhunderte betrifft, bei der Freilegung der Tempel von Cuernavaca (Teopanzolco), Santa Cecilia und Tenayuca, Tizatlan, Calixtlahuaca und Malinalco, und zwar nicht nur im Hinblick auf ihre zum Teil ziemlich verwickelte Baugeschichte, sondern auch deshalb, weil in einigen Fällen zu der archäologischen Ausbeute zahlreiche Kleinfunde gehörten, insbesondere Keramik, um deren Typologie und Chronologie sich vor allem der mexikanische Archäologe Eduardo Noguera verdient machte<sup>1)</sup>. In der Folgezeit konnten diese Ergebnisse bei der Entdeckung der Fundamente der beiden Haupttempel von Tenochtitlan und Tlatelolco noch in mannigfacher Weise vertieft und ergänzt werden<sup>2)</sup>. Erst im Jahre 1930 wandte sich die Forschung, gestützt auf die bereits gewonnenen Erfahrungen, den Gebieten außerhalb des mexikanischen Hochlandes zu. Alfonso Caso und seine Mitarbeiter begannen ihre an Erfolgen überaus reiche Grabungstätigkeit auf dem Monte Albán und in Mitla, dem älteren und jüngeren Zentrum der Zapoteken, ferner im mixtekischen und taraskischen Gebiet<sup>3)</sup>. Einige Jahre später erschlossen die Grabungen Miß Isabel Kellys und Gordon Ekholms in Jalisco und Sinaloa Gebiete, die eine völlige Terra incognita der Archäologen gewesen waren und deren besondere Bedeutung für die mexikanische Altertumskunde darin liegt, daß sie zwischen der altmexikanischen und der alten Südwestkultur Nordamerikas vermitteln<sup>4)</sup>. Auch im Nordosten Mexicos war man nicht müßig. Hier wetteiferten mexikanische und nordamerikanische Forscher darum, die Vorgeschichte der Huasteken und Totonaken zu entschleiern<sup>5)</sup>. Ihren vor-

<sup>1)</sup> Vgl. Krickeberg 1936/7, II S. 223 f.

<sup>2)</sup> Noguera 1934; Vaillant 1938; Tlatelolco a través de los siglos (1944—1948) passim, besonders 9, S. 10 f. (Sep.).

<sup>3)</sup> Caso 1930, 1932, 1935 und 1938; Caso und Rubín de la Borbolla 1936; Acosta 1939; Moedano 1941.

<sup>4)</sup> Kelly 1938, 1945 a und b; Ekholm 1942.

<sup>5)</sup> E. Spinden 1933; Ekholm 1944; García Payón 1947.

läufigen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung in den Jahren 1939 und 1940, als man, beinahe gleichzeitig, zwei bis dahin fast unbekannte Hochkulturen entdeckte: die olmekische, deren Zentren Matthew W. Stirling, C. W. Weiant und Philip Drucker in Cerro de las Mesas, Tres Zapotes (Veracruz) und La Venta (Tabasco) fanden, und die toltekische mit dem Zentrum Tula (Hidalgo), in dem Jorge R. Acosta und Hugo Moedano im Juli 1940 den Spaten ansetzten<sup>6)</sup>. Der Vorsprung, den die Maya-Archäologie lange Zeit hindurch dank den Unternehmungen des Carnegie-Instituts und die peruanische seit den Tagen Max Uhles der mexikanischen gegenüber behaupteten, wurde damit wieder eingeholt. Heute steht die mexikanische Altertumskunde auf ebenso sicheren und festen Füßen wie ihre älteren beiden Schwestern.

Nicht ohne Absicht nannte ich zum Vergleich mit der altweltlichen Archäologie die Namen Schliemann und Evans: wie diese beiden großen Entdecker den kulturellen Hintergrund für eine ganze Welt von Sagen schufen, die sich um die Namen Troja, Mykenä und Kreta ranken, so hat auch die Ausgrabung von La Venta und Tula zwei vielumstrittene Völker der mexikanischen Vorgeschichte, deren Konturen im ungewissen Dämmerlicht später Überlieferungen zerflossen, zum Leben erweckt und zu geschichtlichen Realitäten erhoben.

Solange es eine mexikanische Altertumskunde gibt, ist die Frage nach Herkunft, Wesensart und geschichtlicher Bedeutung der Olmeken und Tolteken nicht verstummt. In den Überlieferungen, die wir über sie besitzen, verschlingen sich die verschiedenartigsten Elemente zu einem scheinbar unentwirrbaren Knäuel, so daß manche Forscher von vornherein auf eine Lösung des Problems verzichteten und die beiden Völker als mehr oder weniger mythische Begriffe betrachteten. Diesen Standpunkt nahm z. B. Brinton gegenüber den Tolteken ein. Auch Seler betonte noch sehr stark die mythischen Elemente in den Tolteken-Sagen, während Valentini, Walter Lehmann und andere im wesentlichen auf Grund der Überlieferungen eine Rekonstruktion der olmekischen und toltekischen Geschichte und Kultur versuchten. Waren schon diese Versuche wenig überzeugend, zumal wenn sie, wie bei Lehmann, zur Aufstellung einer sehr hypothetischen Chronologie führten, so wurden sie es erst recht, als man damit archäologische Tatsachen verknüpfte. Schon ein einfacher Stilvergleich lehrt, daß die vielen Dinge, die Lehmann seinen „Alt-“ und „Jungtolteken“ zuschrieb, unmöglich einer einheitlichen Kultur angehören oder die Stufen einer fortschreitenden Entwicklung darstellen können. Erst die nordamerikanischen Archäologen verbanden die Tolteken mit einer bestimmten vorspanischen Kultur Mexicos. Spinden, Vaillant u. a. betrachteten Teotihuacan als das Tollen der Überlieferung und nannten daher alle Erzeugnisse der Teotihuacan-Kultur „toltekisch“, so daß für Völker, die zwischen der Teotihuacan- und aztekischen Epoche auf dem zentralen mexikanischen Hochland geherrscht hatten, also auch für die Erbauer des historischen Tollans nördlich von Mexico City, nur die Bezeichnung „Chichimeken“ übrigblieb, die von den alten Quellen gewöhnlich in einem gewissen Gegensatz zu dem Namen „Tolteken“ gebraucht wird. Ich selbst vertrat dagegen, als ich vor langen Jahren die geschichtlichen Grundlagen für die Besiedelung der mexikanischen Golfküste herauszuarbeiten versuchte, den Standpunkt, daß man in den Tolteken nur die Vertreter einer altertümlichen Nahuatl-Kultur erblicken dürfe, deren Nachblüte in einigen Stilgruppen von Puebla (Cholula, Cozcatlan) und Veracruz (Cerro Montoso) archäologisch greifbar sei, während die Olmeken irgendwie

<sup>6)</sup> Literatur s. u. Die ersten Berichte über die Entdeckung der alten olmekischen Orte erschienen im National Geographic Magazine (Stirling 1939, 1940 b, 1941, 1942).



mit der Teotihuacan-Kultur, ihren Verzweigungen und Ausläufern (z. B. Ranchito de las Animas) zusammenhängen müßten<sup>7)</sup>.

Beginnen wir mit den Olmeken. Auf einer Konferenz mexikanischer und nordamerikanischer Archäologen, die Ende April 1942 in Tuxtla Gutiérrez tagte, zog bereits Alfonso Caso aus den Entdeckungen in Veracruz die ersten grundlegenden Folgerungen, die dann von Wigberto Jiménez Moreno, einem seiner tüchtigsten Mitarbeiter, in einer das gesamte Olmeken-Problem umfassenden Abhandlung weitergeführt wurden<sup>8)</sup>. Da sie in Deutschland zur Zeit noch wenig bekannt sein dürfte, gebe ich hier die Hauptergebnisse mit eigenen Zusätzen wieder.

Man hat davon auszugehen, daß der Name Olmeken, d. h. „Bewohner des Kautschuklandes“, in den Überlieferungen kein eindeutiger Begriff ist. Ursprünglich bezeichnete er die Bewohner der Provinz Cotastla (*Cuetlaxtlan*) im südlichen Veracruz und der Küstenebene zwischen Boca del Río (Veracruz) und Ciudad del Carmen (Campeche), also der eigentlichen Kautschukländer Mexicos. Hier saß im 16. Jahrhundert eine Bevölkerung, die zwar in der Mehrzahl „Nahuat“ sprach — einen Dialekt, der dem Aztekischen des Hochlands nahe verwandt ist —, aber zweifellos auf *Nonohualca* zurückging, d. h. auf eine den Nahua stammfremde Schicht. Sechs verschiedene Völker der beiden großen, von Robert J. Weitlaner aufgestellten Sprachfamilien Makro-Otomangue und Makro-Maya kommen in Betracht: die Chocho-Popoloken, Mazateken und Mixteken, Chinanteken, Mixe-Popoloken und Maya. Am meisten Anspruch auf eine Gleichsetzung mit den Küsten-Olmeken der aztekischen Epoche haben Mixe-Popoloken (M.-M.), Mazateken und Chinanteken (M.-O.), denn die ersteren wohnen noch bis zum heutigen Tage in drei Orten des südlichen Veracruz (Oluta, Sayula und Texistepec südwestlich von Puerto México<sup>9)</sup>, Mazateken und Chinanteken in der unmittelbaren Nachbarschaft von Tuxtepec (*Tochtepec*) am Ausgangspunkt der alten Küstenstraße, die von aztekischen Handelskarawanen benutzt wurde, wenn sie zum Warenaustausch in die Maya-Länder zogen. Im Zeitalter der Eroberung Mexicos saßen aber auch Teile der Chocho-Popoloken und Mixteken, die heute auf das gebirgige Binnenland in den Staaten Puebla und Oaxaca beschränkt bleiben, noch an der Veracruz-Küste. Der aztekische Statthalter von Cotastla, der 1519 mit Hernán Cortés verhandelte, hieß daher *Pinotl* oder *Pino-tecutli*, „Herr der Pinomé“, d. h. der Chocho-Popoloken<sup>10)</sup>, und im Südosten des Hafens Veracruz gab es damals *Anahuaca Mixteca*, „Küsten-Mixteken“, die ihre Sprache in dem Orte Cozamalhuapan bis 1600 bewahrten und deren Gebiet noch in der Gegenwart den Namen Mixtequilla, „das kleine Mixteken-Land“, trägt<sup>11)</sup>. Die aztekischen Berichte hatten wahrscheinlich alle diese Völker im Auge, wenn sie von *Olmeca Huixtotin* und *Olmeca Xicalanca* sprachen. Der erste Name bezieht sich auf die Provinz Cotastla und die Mixtequilla, der zweite auf die Küste zwischen Boca del Río und Ciudad del Carmen, denn in der Nähe beider Orte lag in aztekischer Zeit (bei Ciudad del Carmen noch heute) eine Handelsstadt namens Xicalanco. Was Sahagún über die Ethnographie der Olmeca Huixtotin sagt, paßt auch durchaus auf die Bevölkerung eines fruchtbaren, an Naturschätzen reichen Tropenlandes, wie es die südliche Golfküste Mexicos ist.

<sup>7)</sup> Krickeberg 1918/25, II S. 39, 50 f., 53/4.

<sup>8)</sup> Jiménez Moreno 1942.

<sup>9)</sup> Lehmann 1928, S. 749 f.

<sup>10)</sup> Vgl. Sahagún 1927, S. 428: *Pinomé, Chinquimé, Chochontin*.

<sup>11)</sup> Stirling 1943, S. 6/7. Cozamalhuapan wird in der Tributliste des Cod. Mendoza (Fol. 46) als einer der Orte der Provinz Tochtepec genannt. — Weitere Beweise für eine ehemals mixtekische Bevölkerung an der Veracruz-Küste, die Jiménez Moreno anführt (op. c. S. 124), sind: die Existenz eines Ortes Mixtlan nahe Playa Vicente und das Auftreten mixtekischer Keramik in demselben Gebiet (vgl. Drucker 1943 a, S. 85).

Es gab nun aber, wodurch die Identifizierung der Olmeken mit einem bestimmten Volk noch weiter erschwert wird, auch Olmeken außerhalb der Küste, auf dem mexikanischen Hochland und an seiner südlichen Abdachung. W. Jiménez Moreno hat versucht, den Ariadnefaden durch das Labyrinth verworrener, nicht selten einander widersprechender Berichte zu finden, und kommt zu dem Schluß, daß die Hochlands-Olmeken der Überlieferungen verschiedene zeitlich aufeinanderfolgende, sprachlich nicht einheitliche, aber kulturell nahe verwandte Schichten einer alten Bevölkerung darstellen, die das mexikanische Hochland vor den Nahua beherrschte und ihre Hochblüte in der Teotihuacan-Kultur erlebte.

1. Die „Neo-Olmeca“, die jüngste dieser Schichten, werden durch jene Olmeken verkörpert, die nach der Historia Tolteca-Chichimeca, Muñoz Camargo und Torquemada in Cholula und Tlaxcala saßen und deren Stammesverwandte auch den Süden des Hochtals von Mexico innehatten, wo sie gewöhnlich Chalmeca genannt werden, ein Wort, das sie einfach als die Bewohner der Landschaft Chalco im Südostwinkel des Hochtals bezeichnet. In einem der ungedruckten Berichte Chimalpahins erscheinen die im Hochtal Wohnenden dagegen unter dem Namen Xochmeca und sind offenbar mit den Xochimilca identisch, den „Leuten von den Blumenäckern“. Hierunter verstand man in aztekischer Zeit die sogenannten „schwimmenden Gärten“, eine Wirtschaftsform, die an allen Ufern des Süßwassersees von Xochimilco bis Chalco herrschte und sich bei Xochimilco noch heute erhalten hat.

Die Xochmeca bzw. Chalmeca waren Mixteken. Denn sie heißen bei Chimalpahin auch Quiauitzeca, ein aztekisches Wort, das „Leute des Reglandes“ (*Quiauitzlan*) bedeutet; ebenso („Regenland“) ist das Wort *Nusabi* (bei Reyes *Nudzavui*) zu übersetzen, mit dem die Mixteken ihr Land bezeichnen. Auch später erhielt die Landschaft Chalco noch Zuwachs aus der Mixteca in Gestalt der Tlailotlaquē oder „Heimkehrer“<sup>12)</sup>. Es ist daher kein Wunder, daß zu Motecūzomas II. Zeit ein mixtekischer Fürst von Tlaxiaco (*Tlachquiauhco*) ein ausgedehntes Gebiet der Landschaft Chalco für sich beanspruchte. Die nahe Verwandtschaft der Xochmeca-Chalmeca des Hochtals mit den Olmeken von Cholula ergibt sich aus verschiedenen Nachrichten. Muñoz Camargo erwähnt, daß die Bevölkerung der gesamten „Provincia de los Xochimilcas y de los Chalcos“ einschließlich eines Teils von Morelos, von der einige der 1579 bis 1581 auf Befehl Philipps II. verfaßten Relaciones sprechen und die er selbst Chalmeca nennt, mit den Olmeken zusammenhängen; wir erfahren daher vom Verfasser der Historia Tolteca-Chichimeca, daß die Nahua, als sie die Olmeken von Cholula verdrängt hatten, sich der Angriffe der „Xochimilca und Ayapanca“ zu erwehren hatten, die sie nur mit Hilfe herbeigerufener „Chichimeken“ (Otomi) besiegen konnten. Unter diesen Feinden können wieder nur die Xochmeca-Chalmeca im Süden des Hochtals von Mexico gemeint sein. Bei den Olmeken von Cholula handelt es sich nun entweder, wie schon W. Lehmann annahm<sup>13)</sup>, um Chocho-Popoloken oder ebenfalls um Mixteken. Für die Chocho spricht die Tatsache, daß sie noch im 16. Jahrhundert nicht weit von Cholula (in Cuauhtinchan, Tepeaca, Tecamachalco, Quecholac und Tehuacan) saßen und unter dem Namen „*Pinomē*“ (s. o.) sogar einen Teil der Bevölkerung Tlaxcalas bildeten; für die Mixteken eine Notiz Chavijeros, nach der das Land der Mixteken *Xicayan* hieß, d. h. *Xicallan*, ein Wort, von dem Xicalanco abgeleitet ist, der Name der Küste, an der die aus Cholula vertriebenen Olmeca „Xicalanca“ später saßen.

<sup>12)</sup> So übersetzt Jiménez Moreno das Wort, das von einem Stamm *ilo* = „zurückkehren“ in ähnlicher Weise abgeleitet ist wie *lla-zo-tla*, *te-choc-tla*, *te-yao-tla* von *zo*, *choca*, *yaotl* usw. Vgl. Carochi 1892, S. 485.

<sup>13)</sup> Lehmann 1920, S. 838 und 970. Außer den hier erwähnten Quellen über die Chocho-Popoloca vergleiche noch Cerón Carvajal 1905, S. 20, und die Historia Tolteca-Chichimeca 1937/8, I S. 72/3 und 82/3.



Nach dem Untergang Tollans, den die *Historia de los Reynos de Colhuacan y de México* ins Jahr 1064 (bzw. 1116, da alle älteren Daten der Chronik um 52 Jahre vorzurücken sind) verlegt, wurden die Xochmeca-Chalmeca und Olmeca des Hochlandes von verschiedenen Stämmen des toltekischen Völkerbundes, der sich aus Nahua, Otomi und Matlatzinca zusammensetzte, aus ihren Sitzen verdrängt. Die Xochmeca erlagen den Colhuas, die in ihrem Gebiet Colhuacan gründeten, die Chalmeca erst viel später (1261) einem Stamm, der sich Chichimeca Totolimpaneca nannte, und die Olmeken von Cholula im Jahre 1168 den Tolteca Chichimeca. Die Olmeken von Cholula wurden nicht nur nach Süden, an die Küste, gedrängt, sondern auch nach Norden, in das Bergland von Zacatlan im nördlichen Puebla. Und wie so häufig im Laufe der Geschichte, verschwand auch hier beim Zusammenstoß zweier Völker das unterliegende nicht spurlos, sondern prägte dem Sieger den Stempel seiner eigenen Kultur auf, während es in beiden Gebieten, an der Küste und im Gebirge, seine Sprache zugunsten der Sprache des Siegers aufgab — denn auch das „Olmeco-Mexicano“ der Sierra de Zacatlan ist ein „Nahuat“, eine Mundart des Aztekischen, die wir aus neueren Sprachaufnahmen kennen. Die Sieger dagegen paßten sich, wie gesagt, der höherstehenden Kultur der Olmeken an. Daher zeigt der Stil der ältesten Nahua-Keramik in der Landschaft Chalco und in Cholula einen ganz anderen Charakter als der Mazapan- und Coyotlatelco-Stil, der in der Blütezeit Tulas geherrscht hatte. Denn er leitet sich von einem wahrscheinlich noch rein mixtekischen Stil („Cholula I“) ab, dessen Spielart die bekannte Keramik von Cerro Montoso und der Isla de Sacrificios an der Veracruz-Küste darstellt, die damals schon von den Olmeken Cholulas kolonisiert worden war. Und so ist es gekommen, daß die Nachblüte der toltekischen Kultur, die wir in den polychromen Cholula-Gefäßen, den Fresken von Tizatlan und Mitla, den Bilderhandschriften vom Typ der Codices Borgia und Vindobonensis, den prächtigen Holzschnitzereien, Goldarbeiten und Türkismosaiken bewundern, einen so starken mixtekischen Einschlag zeigt, also ebenso sehr olmekischen wie toltekischen Ursprungs ist, worauf Alfonso Caso schon vor Jahren bei seiner Untersuchung der Fresken von Tizatlan hinwies<sup>14)</sup>. Wahrscheinlich begann diese ganze, auf der fruchtbaren Mischung zweier Kulturvölker beruhende Entwicklung der Kunst des südlichen mexikanischen Hochlandes nicht erst nach dem Sturz der Olmeken-Herrschaft, sondern schon viel früher, als die Kultur von Tollan blühte, ja vielleicht schon in einer Zeit, in der die Kunst Xochicalcos ihren Höhepunkt erreichte.

2. Xochicalco selbst bezeichnet nach Jiménez Moreno die nächstältere Stufe der olmekischen Kultur in dem Zeitraum zwischen der Neo- und Paläo-Olmeca-Phase. Auch diese archäologische These sucht der mexikanische Gelehrte durch Überlieferungen zu stützen, wobei er zu einer neuen Auffassung des Begriffes Tamouanchan gelangt. Tamouanchan bedeutet gewöhnlich ein rein mythisches Land: zunächst den (Nacht-) Himmel, dann den fernen Westen als Urheimat allen Lebens, wie Seler, Preuß und Beyer schon vor vielen Jahren nachgewiesen haben. Wie so viele andere mythische Begriffe — Chicomoxtoc, Tollan, Colhuacan, Cinalco — wurde es aber auch mit bestimmten irdischen Lokalitäten verknüpft. In der merkwürdigen, von Sahagún aufgezeichneten Urzeitlegende ist es eine Gegend, die irgendwo in der Nachbarschaft Teotihuacans liegt, denn die Stämme, die in Tamouanchan wohnen, verrichten ihre Kultübungen in dieser alten Stadt. Die ersten, die Tamouanchan verlassen, um nach Osten, also an die Golfküste, zu ziehen, sind die „Weisen“ (*tlatatinimê*), die alles priesterliche Wissen mit sich nehmen; als Ersatz dafür erfinden Oxomoco und Cipactonal, zwei von

<sup>14)</sup> Caso 1927, S. 33/4.

ihnen, die bei den übrigen Stämmen zurückblieben, den Kalender. Darauf folgen die Olmeca-Huixtotin den Weisen an die Küste, wiederum mit einem Schatz geistiger Errungenschaften versehen, denn sie galten den Azteken als weise Leute und große Zauberer. In Tamouanchan erfolgt schließlich noch die Entdeckung der Pulquegewinnung und die Ausstoßung der Huaxteken, weil sie Mißbrauch mit dem heiligen Trank getrieben hatten.

Um dem mythischen Tamouanchan einen geographischen Hintergrund zu geben, geht Jiménez Moreno erstens vom Namen aus, zweitens von einigen Synonymen, die Tamouanchan als Blumen- und Wasserparadies schildern, und drittens von der Annahme, daß es besonders mit dem Menschen-schöpfer Quetzalcouatl verknüpft sei, und kommt zu dem Schluß, daß man mit Tamouanchan das Land der Huaxteken an der nördlichen Golfküste gemeint habe, von wo die Azteken auch den Quetzalcouatl-Kultus entlehnten. Nun wird aber gerade Quetzalcouatl viel seltener mit Tamouanchan in Verbindung gebracht als andere Götter, z. B. der höchste Himmelsgott Tonacatecütli und die Mais- und Geburtsgöttinnen. Der Name Tamouanchan ist zwar nichtaztekisch und wurde von den Azteken volksetymologisch falsch gedeutet. Ob wir aber schon aus dem Anklang des Wortes an huaxtekische Ortsnamen schließen dürfen, daß Tamouanchan und die Huasteca identische Begriffe waren, erscheint mir doch recht fraglich, zumal wenn man erwägt, daß die Synonyme sich zwanglos aus der obenerwähnten mythischen Bedeutung Tamouanchans erklären, daß die Gleichsetzung Tamouanchans mit dem mythischen Westen feststeht und auch die Nachbarschaft Teotihuacans eine Lage an der Golfküste ausschließt. Weit besser harmoniert die alte Hypothese des Bischofs Plancarte<sup>15)</sup>, die Jiménez Moreno wieder aufnimmt und die das irdische Tamouanchan in Morelos (und im Süden des Hochtals von Mexico) lokalisiert, mit den Tatsachen. Von einer „Höhle Tamouanchan“ in der Provinz Cuernavaca, d. h. in Morelos, spricht schon die wahrscheinlich auf Andrés de Olmos zurückgehende „Histoyre du Mechique“. In dieser Provinz herrschte, wie Seler in seiner Abhandlung über den Tempel von Tepoztlan nachwies, nicht nur ein reger Kult der Pulquegötter<sup>16)</sup>, sondern die Überlieferung verlegte dorthin auch die Erfindung des Kalenders<sup>17)</sup>. Daher zeigt ein Felsrelief bei dem Orte Coatlan, der zwischen Cuernavaca und Yauhtepec liegt, die Bilder Oxomocos und Cipactons, der alten Weisen und Kalendererfinder<sup>18)</sup>; ferner findet sich an einer Stelle der Inschriften des Tempels von Xochicalco eine Hieroglyphengruppe, die Palacios mit guten Gründen als Darstellung einer Kalenderkorrektur gedeutet hat, der vielleicht grundlegende Bedeutung für die Zeitrechnung zukam<sup>19)</sup>.

Nun zeigen sowohl die Bilder der Pulquegötter im Florentiner Codex Magliabecchi, der aus der gleichen Gegend stammt, als auch die sitzenden Figuren auf den Wänden des Tempels von Xochicalco manche Besonderheiten, die sie mehr mit der Golfküste und den Maya-Ländern verknüpfen, als mit dem mexikanischen Hochland: viereckige Schilde, wie sie die Maya des Alten und Neuen Reiches trugen<sup>20)</sup>, und Handbeile (im Cod. Magliabecchi), die bei den Huaxteken, Totonaken, Küsten-Olmeken und Maya von Yucatan als Waffe

<sup>15)</sup> Plancarte y Navarrete 1911.

<sup>16)</sup> Seler 1902/23, II S. 211 f. und III S. 488 f. Auch der Berg Chichinauhya, auf dem das erste Pulquegelage in Tamouanchan stattfindet, ist in Morelos nachweisbar; er heißt Chichinauhztin und liegt im Nordwesten von Tepoztlan (Jiménez Moreno 1942, S. 133).

<sup>17)</sup> Mendieta 1870, S. 97.

<sup>18)</sup> Robelo 1911, S. 341 f.

<sup>19)</sup> Palacios 1947, S. 7/8.

<sup>20)</sup> Vgl. z. B. die unterste Reihe der Krieger in der großen Huldigungsszene der Halle auf der Rückseite des Jaguartempels von Chichen Itzá. Jiménez Moreno hält diese Krieger mit Seler für Olmeken. Mein Hinweis (1918/25, II S. 65/6), daß es vielmehr Maya seien in der Tracht und Bewaffnung des „Alten Reiches“, ist später von Tozzer (1930, S. 160/1) bestätigt worden. Ein Dämon mit rechteckigem Schild tritt unter den Tonfiguren des Distriktes Tuxtla auf, also in einer Gegend, die im 16. Jahrhundert als olmekisch galt (vgl. Seler-Sachs 1922, Taf. VII 9). Diese Figur gleicht Tonfiguren von Yucatan, die Krieger mit großen Rechteckschilden darstellen (Lehmann 1921, Taf. 42).



erwähnt werden<sup>21)</sup>. Auf der anderen Seite läuft aber eine klare archäologische Verbindungslinie von Xochicalco über die Landschaft Chalco nach Teotihuacan. In Chalco, wo übrigens der Name Tamouanchan ebenfalls lokalisiert war, denn der Hauptort Amecameca trägt in dem schon erwähnten ungedruckten Bericht Chimalpahins den sakralen Beinamen *Tamouanchan Xochitl icacan*, sind verschiedene Denkmäler gefunden worden, die ebenso starke Beziehungen zu Teotihuacan zeigen, wie zu Xochicalco<sup>22)</sup>. Xochicalco stellt demnach einen späten Ausläufer des Teotihuacan-Stils dar, bei dem sich bereits Einflüsse der Nahua-Kunst bemerkbar machen, der also in die Zwischenzeit zwischen dem Ende Teotihuacans und dem Aufstieg Tollans gehört. Eine vage Erinnerung an dies kulturelle Verhältnis ist in der Notiz Sahagúns zu erblicken, daß die Herrschaft Tamouanchans auf den Ort Xomiltepec überging, der im nordöstlichen Morelos liegt, nicht weit von der Straße, die von Chalco über die Berge nach Cuauhtla führt. Zu dem Tamouanchan, von dem hier die Rede ist, gehörte Teotihuacan als religiöse Metropole.

Die Neo-Olmeca-Phase nahm also ihren Ausgang in einem Gebiet, das sich vom Tal von Mexico bis nach Morelos erstreckte, und zu einer Zeit, als Xochicalco das Erbe der Teotihuacan-Kultur angetreten hatte.

3. Hieran knüpft sich nun die weitere Frage nach dem Volk, das in der Teotihuacan-Epoche auf dem mexikanischen Hochland herrschte.

Wiederholt erwähnen die Quellen auf dem Hochland *Nonohualca* „Stumme“, d. h. Stämme, die, ganz allgemein gesprochen, andere als Nahuasprachen redeten. Hier kommen besonders zwei Gruppen von Nonohualca in Betracht; beide waren ursprünglich in Tollan (Tula) ansässig, wo nach Sahagún „Nonohualca“ gesprochen wurde und der sechste König Huetzin nach Torquemada ein „Nonohualcatl“ war<sup>23)</sup>. Die eine Gruppe mit den Beinamen *Teotlixca* („Leute aus dem Osten“, weil sie der Sage nach aus Tlapallan, dem mythischen „Rotlande“, auf Schildkröten übers Meer gekommen waren) und *Tlacoachcalca* („Leute aus dem Speerhause“, d. h. aus dem Tempel ihres Hauptgottes Tezcatlipoca) wandern nach Chimalpahin im Jahre 1323 in die Landschaft Chalco ein, wo sie zunächst eine unterdrückte Minderheit bilden, sich dann aber zu Herren aufwerfen und ihren Gott zum Hauptgott machen<sup>24)</sup>. Von der anderen Gruppe, den Nonohualca-Chichimeca, wird ausführlich in der Historia Tolteca-Chichimeca gehandelt. Sie stammten aus der westlichen Urheimat Colhuacan, lebten zwei Jahre lang friedlich neben den Tolteca-Chichimeca in Tollan, gerieten dann aber infolge der Intrigen Huemac mit ihnen in Streit und verließen die Stadt im Jahre 1117 unter ihrem Führer Xelhua, um sich später in dem Grenzgebiet der drei heutigen Staaten Puebla, Oaxaca und Veracruz anzusiedeln, nämlich in Eloxochitlan (bei Tehuacan), Cozcatlan, Teotitlan (del Camino) und Tzoncolihucan (Zongolica). Auf dem Wege dorthin wurden auch Amaquemecan (Amecameca in der Landschaft Chalco), Cuauhquechollan (Guaquechula, südwestlich von Cholula) und Cuauhnahuac (Cuernavaca in Morelos) berührt, lauter Orte also, die, wie wir sahen, später mit den Olmeken in Verbindung gebracht wurden<sup>25)</sup>. Diese Überlieferung wird von anderen Quellen bestätigt. Xelhua erscheint auch bei Motolinia und Mendieta als Gründer von Cuauhquechollan, Tehuacan, Cozcatlan und Teotitlan del Camino.

Wer waren diese Nonohualca? Zweifellos ein hochkultivierter Stamm, denn die Nonohualca-Chichimeca nahmen aus Tula „die ganze Habe Quetzalcouatl“, d. h. alle höheren geistigen Errungenschaften, mit sich fort und ent-

<sup>21)</sup> Krickeberg 1918/25, S. 66.

<sup>22)</sup> Hierzu gehören die von Holmes (1895/7, II S. 304 f.) und Beyer (1922) beschriebene Alabasterplatte und größere Steinskulpturen, von denen Seler (1902/23, II S. 160 und 161) einige behandelt hat.

<sup>23)</sup> Torquemada 1723, II S. 254.

<sup>24)</sup> Chimalpahin 1889, S. 37–39, 53, 104.

<sup>25)</sup> Historia Tolteca-Chichimeca 1937/8, I S. 13–21.

sprechen daher den „Weisen“ der von Sahagún aufgezeichneten Urzeitlegende S. 17). Der Gott der Nonohualca-Teotlixca, der „rote Tezcatlipoca“, ist der Erd- und Vegetationsgott Xipe, der ursprünglich bei den Zapoteken und anderen südlichen Völkern verehrt wurde, aber schon in der späten Teotihuacan-Periode (IV und V) auf dem zentralen Hochland in seiner älteren, zapotekischen Form nachweisbar ist, während die jüngere Form erst in der toltekischen Zeit auftritt<sup>26</sup>). Es fehlt auch nicht an Hinweisen, durch die die Nonohualca ganz speziell mit Teotihuacan verknüpft werden. Nach einer Sahagún-Notiz ahmten die Tolteken die Haartracht der Nonohualca nach, indem sie sich die Stirn bis zum Scheitel rasierten, wie es viele Tonköpfchen von Teotihuacan III und IV zeigen. Von einem Nonohualca-Häuptling Timal, der — ganz wie die Nonohualca-Chichimeca, nur viel später — auf seinen Kriegszügen nach Chalco und Cuernavaca gelangte und im Jahre 1290 in Cholula ungenannten Feinden — vermutlich den Tolteca-Chichimeca — erlag, heißt es in einem alten aztekischen Hymnus, er sei der Sohn des „Weißen Schmetterlings von Tonatiuhcan“ gewesen<sup>27</sup>); man wird dadurch an die vielen Schmetterlingsdämonen auf Reliefs, Fresken und Tongefäßen von Teotihuacan III erinnert. Und von Xelhua, dem Führer der Nonohualca-Chichimeca, berichtet der Codex Vaticanus 3738, daß er die große Pyramide von Cholula erbaut habe. Als sie in den Jahren 1931—34 von mexikanischen Archäologen durchtunnelt wurde, stellte es sich heraus, daß der älteste Kern ein Bauwerk der klassischen Teotihuacan-Epoche (III) war<sup>28</sup>).

Diese Nonohualca der späteren Teotihuacan-Kultur lassen sich sogar sprachlich näher bestimmen. Cozcatlan, der von Xelhua begründete Ort, bildete im 16. Jahrhundert das Zentrum einer vorwiegend mazatekischen Bevölkerung, wie Paul Kirchhoff nachgewiesen hat. Im 16. Jahrhundert sprach man auch im Hochtal von Mexico noch Idiome, die den Nahuatl fremd waren: in Teotihuacan „Popoloca“, in Tacuba „Chuchon“; zu diesen fremden Elementen gehören ferner jene Popoloca in der Gegend von Tetzaco, die nach der Histoyre du Mechique als große Zauberer galten — wie die Olmeken der südlichen Veracruz-Küste — und daher mit den einwandernden Chichimeken in Kämpfe gerieten. In allen diesen Fällen sind entweder Chocho gemeint oder ebenfalls Mazateken, die z.T. nahuatisiert waren und die letzten Vertreter der Kultur Teotihuacans darstellen, als diese Stadt bereits größtenteils aufgegeben worden war und ihre Bewohner sich über das ganze Hochtal von Mexico zerstreut hatten. Am meisten Interesse erwecken die in Tacuba sitzenden Chuchon. Tacuba liegt nämlich am Westufer des Sees von Mexico neben Azcapotzalco, dem Ort, in dem sich, nach den Funden zu schließen, die letzten Phasen der Teotihuacan-Kultur (IV und V) abspielten. Einen Teil dieser alten Bevölkerung der Gegend von Tacuba, der sich nach seinem Wohnsitz Amantla „Amanteca“ nannte und in einer aztekischen Hymne beziehungsweise „Die ersten Ankömmlinge“ und „Unsere (d.h. der Azteken) Feinde“ heißt, verpflanzten die aztekischen Herrscher nach Tenochtitlan, weil die Amanteca geschickte Federarbeiter waren<sup>29</sup>).

Jiménez Moreno bezeichnet diese Träger der späten Teotihuacan-Kultur als Paläo-Olmeca. Wenn er die Neo-Olmeca vorzugsweise als Mixteken, die Paläo-Olmeca als Mazateken ansieht, so liegt hierin kein Widerspruch, da beide Völker nicht nur Zweige der gleichen großen Sprachfamilie sind, die

<sup>26</sup>) Linné 1934, S. 180—183, und 1942, S. 105/6; Caso 1935, S. 20/1.

<sup>27</sup>) Lehmann 1922, S. 316. Der Bericht über Timal steht in den *Anales Históricos* 1939/40, I S. 107—109. Der Herausgeber E. Mengin liest und übersetzt den Text ganz anders als Lehmann. Welche Lesart die richtige ist, wage ich nicht zu entscheiden.

<sup>28</sup>) Marquina 1939, S. 14/5, 17 und 18.

<sup>29</sup>) Amantla (San Miguel) ist ein Hauptfundort später Teotihuacan-Keramik bei Azcapotzalco. Ich habe schon bei einer früheren Gelegenheit (1936/7, II S. 222) darauf hingewiesen, daß der Name des Clangottes der Amanteca, *Coyotl inahual* („Der als Koyote Maskierte“), an die Namen der Orte Coyotlatelco und Coyouacan anklingt, die beide in der Nachbarschaft Azcapotzalcos liegen. *Coyotl inahual* wird in einer Glosse des Cod. Telleriano-Remensis (zu Fol. 10 verso) mit einem Otomi-Gotte identifiziert, war also jedenfalls kein Nahuatl-Gott.



Weitlaner unter dem Namen Makro-Otomangue zusammenfaßt, sondern sich auch innerhalb dieser Familie verhältnismäßig nahestehen. Auch archäologische Tatsachen bestätigen die bisher nur auf allgemeinen Erwägungen beruhende Gleichsetzung der Neo-Olmeca-Phase mit Cholula I und Cerro Montoso und der Palão-Olmeca-Phase mit Teotihuacan III bis V. Die 1941 unternommenen Schichtgrabungen Philip Druckers in Cerro de las Mesas, einer Fundstätte in der „Mixtequilla“, dem Olmeken-Land kat'exochen des südlichen Veracruz (S. 15), ergaben eine Aufeinanderfolge von zwei Hauptperioden (I und II) mit je zwei Phasen (a und b), die aber trotz dieser Teilung eine kontinuierliche Entwicklung darstellen, ohne einen Bruch, der auf völkische oder kulturelle Umschichtung hindeuten würde. Mit anderen Worten: wir haben hier den Niederschlag einer lückenlosen, sich über viele Jahrhunderte erstreckenden Kulturgeschichte der Olmeken vor uns. Hierbei zeigte sich nun, daß die polychrome Keramik der Phase IIa der entsprechenden Keramik von Cholula I und Cerro Montoso aufs engste verwandt war, während die Keramik der nächstunteren Schicht Ib unverkennbare Beziehungen zu Teotihuacan III bis V und Ranchito de las Animas aufwies<sup>30)</sup>; ein Bild also, das genau den obigen Voraussetzungen entspricht.

4. In der älteren Phase der Teotihuacan-Kultur scheint ein anderes Volk die Vorherrschaft auf dem mexikanischen Hochland besessen zu haben, das nicht mehr zu den Makro-Otomangue gehörte, wie die bisher erwähnten Träger des Namens „Olmeken“, sondern zu den Makro-Maya Weitlaners. Neben Maya, Mixe und Zoque umfassen die Makro-Maya nach den Sprachuntersuchungen Mac Quowns auch die bisher als isoliert geltenden Totonaken. In einer oft zitierten, aber gewöhnlich nicht nach Gebühr beachteten Notiz Torquemadas (L. III c. 18) werden sie als die Erbauer der beiden großen Pyramiden von Teotihuacan bezeichnet. Die „Sonnenpyramide“ von Teotihuacan gehört in die ältere Phase der Teotihuacan-Kultur, da sich bei ihrer 1922 bis 1924 und 1932 bis 1933 erfolgten Durchtunnelung ergab, daß der Kern der Pyramide Scherben von Tongefäßen und Bruchstücke von Tonfiguren des Typus Teotihuacan I enthielt, die also die Hinterlassenschaft der ältesten Bevölkerung der Stadt darstellen. Dieser Kern ist eine völlig homogene Masse aus Lehmziegeln und Erde; folglich wurde die Pyramide in der Periode, die auf die älteste Siedlung folgte, auf einmal errichtet und nicht in mehreren, aufeinanderfolgenden Bauperioden.

Daß die Totonaken als mutmaßliche Erbauer der Pyramiden auch sonst durch starke und langandauernde Beziehungen mit Teotihuacan verknüpft waren, wurde schon vor vielen Jahren von Seler und Beyer festgestellt. Auf Wandgemälden und Tongefäßen der Blütezeit Teotihuacans finden sich totonakische Bandornamente und umgekehrt auf totonakischen Steinjochen, die in Cerro de las Mesas in der Schicht Ib auftreten, Teotihuacan-Motive, wie der Schmetterlingsdämon<sup>31)</sup>. Ferner habe ich bereits in meiner Monographie über die Totonaken auf die nahe stilistische Verwandtschaft einer Gruppe von Tonfiguren aus Ranchito de las Animas, La Soledad und El Buzón mit den handmodellierten Köpfchen von Teotihuacan II („slit-eye“-Typus) hingewiesen. Die drei Fundorte liegen im Gebiet der südlichen Totonaken, und die daselbst gefundenen Tonfiguren zeigen in Typus und Tracht manche

<sup>30)</sup> Drucker 1943 a, S. 82—84. Cerro Montoso und Ranchito de las Animas sind Fundorte im Westen der aus der Eroberungsgeschichte Mexicos bekannten totonakischen Stadt Cempoala, die durch die klassischen Werke Hermann Strebels über die Archäologie des mittleren Veracruz (1888/9 u. a.) bekannt wurden.

<sup>31)</sup> Krickeberg 1936/7, I S. 502 und II S. 217 (mit weiterer Literatur). Über den Fund eines Steinjoches in Cerro de las Mesas vgl. Stirling 1941, S. 286, und Drucker 1943 a, S. 80 und 86. Weitere Beiträge zur Frage der totonakischen Beziehungen zu Teotihuacan hat Jiménez Moreno in einem Vortrag vor der Sociedad Mexicana de Antropología geliefert, der mir leider nicht erreichbar ist (1942, S. 140/1).

charakteristischen Einzelheiten, die noch in Berichten aus der Zeit der Conquista bei den Totonaken erwähnt werden. In der Teotihuacan-II-Phase entstanden, wie gesagt, die Pyramiden; sie entspricht nach Drucker dem ältesten Kulturhorizont von Cerro de las Mesas (Ia) und dem mittleren von Tres Zapotes, einer anderen Fundstätte im südlichen Veracruz (unweit Santiago und San Andrés Tuxtla), wo die nordamerikanischen Archäologen gleichfalls eine lückenlose, durch keine fremde Invasion unterbrochene Schichtenfolge der olmekischen Kultur aufdecken konnten<sup>32)</sup>.

Die Epoche der Beziehungen zwischen der Küstenkultur von Cerro de las Mesas und Tres Zapotes und der Hochlandskultur von Teotihuacan dauerte nach Drucker von ungefähr 500 bis 1000 n. Chr. Folglich können wir die totonakische oder, wie Jiménez Moreno sie nennt, Proto-Olmeca-Phase der Hochlandskultur in das sechste und siebente nachchristliche Jahrhundert verlegen.

Die Geschichte der Hochlands-Olmeken umspannt also, wenn wir ihre Vertreibung um 1200 n. Chr. ansetzen, rund sieben Jahrhunderte. In ihrem ganzen Verlauf tritt immer wieder die enge Verbindung mit der mittleren und südlichen Golfküste hervor, die, wie ich schon erwähnte, noch den Azteken als das eigentliche „Olmekenland“ (*Olman*) galt. Daß diese Küstenlandschaft in der Tat das Gebiet umfaßt, von dem die olmekische Kultur einst ihren Ausgang nahm, ist die Entdeckung, die den nordamerikanischen Ausgrabungen von 1939/40 ihre überragende Bedeutung verleiht.

In Tres Zapotes liegt unter dem mittleren Horizont, der zeitlich der älteren Teotihuacan-Kultur entspricht, noch ein älteres Stratum (I). Es wird von den darüberliegenden durch eine Aschenschicht getrennt, die von einem prähistorischen Ausbruch des Tuxtla-Vulkans herrührt, und enthält ebenso wenig, wie die übrigen, die Hinterlassenschaft eines primitiven Volkes, denn eine so formenreiche Gefäßkeramik und raffiniert ausgeklügelte („*extremely sophisticated*“) Tonplastik, wie sie in der untersten Schicht zum Vorschein kamen, können nur das Ergebnis einer langer Entwicklung gewesen sein. Bei diesem ältesten Kulturinventar hören nun aber im Gegensatz zu den übrigen Funden von Tres Zapotes und zu sämtlichen Funden von Cerro de las Mesas die Beziehungen zur Hochlandskultur auf oder treten doch ganz in den Hintergrund; dafür entsteht ein ganz enges Verhältnis zu der Kultur, die in den ersten fünf Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im Petén (Guatemala), in Britisch-Honduras und am Rio Ulua in Honduras herrschte. Wir haben es nunmehr mit einer ausgesprochenen Tieflandskultur zu tun, die so viele übereinstimmende Züge aufweist, daß man ihr einen einheitlichen Ursprung zuschreiben muß. Im Maya-Gebiet wird sie von den nordamerikanischen Archäologen auf Grund der keramischen Funde in Uaxactun (Petén), San José (Britisch-Honduras) und Playa de los Muertos (Ulua-Tal) in die Mamom- und Chicanel-Phase zerlegt; Tres Zapotes I hat mit beiden nicht nur die Grundtypen, sondern auch zahlreiche spezifische Formen der Tongefäße und Tonfiguren gemein. Mit der „archaischen“ Hochlandskultur (Zacatenco und Ticoman) dagegen, die der älteren Teotihuacan-Phase vorausging, zeigt Tres Zapotes I nur verschwindend geringe Übereinstimmungen<sup>33)</sup>.

Aus diesem archäologischen Befund läßt sich schließen, daß in der ältesten, für uns greifbaren Epoche nicht nur die Kultur, sondern auch die Bevölkerung an der Küste und in den Urwaldgebieten von Guatemala und Honduras einen sehr einheitlichen Charakter trug, und es besteht kaum ein

<sup>32)</sup> Drucker 1943 a, S. 83.

<sup>33)</sup> Drucker 1943 b, S. 118–120. Die Periodenteilung der frühen Maya-Keramik gründet sich auf die Untersuchungen von Oliver und Edith Ricketson (1937), J. E. Thompson (1939), Vaillant (1934) und Strong-Kidder-Drexel (1938). Über Vaillants Forschungen auf dem mexikanischen Hochland, die für das „Archaicum“ grundlegend wurden, vgl. Krickeberg 1936/7, II S. 204–209.



Zweifel daran, daß sie (wie auch Jiménez Moreno annimmt) im wesentlichen aus Maya-Stämmen bestand. Schon die Existenz der sprachlich zu den Maya gehörenden Huasteken im nördlichen Teil der Golfküste Mexicos spricht dafür, daß diese Küste in ihrer ganzen Länge und Breite einst von Maya besiedelt war. Daß bei den späteren Bewohnern der Golfküste eine mayoide Grundsicht existierte, ergibt sich jedenfalls aus zahlreichen ethnographischen Indizien, von denen ich zwei, rechteckige Schilde und Streitaxte, die noch in späterer Zeit typische Maya-Waffen waren, bereits erwähnte. Auch im Körperschmuck der Golfstämme hatten sich Maya-Sitten erhalten, nämlich Kopfdeformation, Zahnfeilung und Zahninkrustation, Tatauierung und Haarschur, und im religiösen Bereich darf man wohl die Verehrung einer Erd- und Mondgöttin, die später unter dem Namen Tlazolteotl in das aztekische Pantheon übergang, sowie die damit zusammenhängenden sexuellen Riten (Kasteiung der Genitalien, Phalluskult, Beichte sexueller Vergehen) auf die alte Maya-Schicht zurückführen<sup>34</sup>).

Das hohe Alter dieser Schicht wurde durch die Entdeckung zweier Denkmäler mit den beiden ältesten bisher bekannten Maya-Inschriften bewiesen. Das eine ist die schon 1902 gefundene Jadestatuette eines vogelköpfigen Wesens aus der Umgegend von San Andrés Tuxtla mit der von Holmes entzifferten *Initial Series* 8. 6. 2. 4. 17 — 8 Caban (0 Kankin), die nach der Thompson-Konkordanz dem Jahr 162 der christlichen Zeitrechnung entspricht; das andere ein 1939 von Stirling entdecktes Stelenfragment von Tres Zapotes, dessen *Initial Series* nach der allerdings nicht ganz sicheren Lesung (7.) 16. 6. 16. 18 — 6 Etznab 1 Uo lautet (nach der Thompson-Konkordanz 31 n. Chr.)<sup>35</sup>). Eine weitere, in den Felsen des Hueyapan-Baches gehauene Inschrift, die sich mit dem ältesten Kulturhorizont von Tres Zapotes verknüpfen läßt, ist zwar kein Datum, aber eine Zahl im Stil der Maya-Schrift (Balken und Kreis), die also schon in dieser Frühzeit im Gebrauch war. Fügt man noch hinzu, daß die beiden datierten Steine auch in den Hieroglyphen und begleitenden Skulpturen sehr altertümliche Formen der Maya-Schrift und -Kunst zeigen, so läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie ebenfalls aus jener Frühzeit stammen und sich nicht etwa auf eine längst vergangene Epoche beziehen<sup>36</sup>).

Diese Inschriftensteine führen uns nun ins Gebiet der großen Steindenkmäler, die neben den Bauten das Kennzeichen aller höheren Kulturen Mexicos und Mittelamerikas, also auch der olmekischen, bilden. Von der mittleren und südlichen Golfküste kannte man früher nur eine geringe Zahl (wenn wir von den „Steinjochen“ absehen, die ebenso häufig im ehemals olmekischen wie im totonakischen Teil des Staates Veracruz auftreten), nämlich die Stelen von Tepatlaxco nordöstlich von Orizaba, Alvarado an der Mündungslagune des Papaloapan und Hueyapan (= Tres Zapotes). Die ersten beiden befinden sich heute im mexikanischen Nationalmuseum, während die dritte 1892 von einer mexikanischen Expedition an Ort und Stelle fotografiert und 1939 von Stirling wiedergefunden wurde<sup>37</sup>). Stirling stellte ferner fest, daß es zu der Alvarado-Stele Seitenstücke in dem gleichen Fundgebiet gibt und daß eine schon lange im mexikanischen Nationalmuseum aufbewahrte und mit der irreführenden Herkunftsangabe „Chapultepec“ versehene Stele aus Cerro de las Mesas stammen muß, da sie mit einer dort von ihm gefundenen nahezu

<sup>34</sup>) Krickeberg 1918/25, II S. 61/68. Die Kasteiung der Genitalien war bezeichnenderweise in aztekischer Zeit auch in den alten olmekischen Orten Tehuacan, Cozcatlan und Teotitlan (del Camino) bekannt; vgl. Motolinia 1903, S. 69. Andere „mayoide“ Sitten wie die Kopfdeformation und Zahninkrustation haben sich später ebenfalls von der Küste in das Hinterland verbreitet. In Cerro de las Mesas waren sie jedoch nicht bei der ältesten, sondern erst bei der späteren Bevölkerung üblich (Stirling 1941, S. 278).

<sup>35</sup>) Holmes 1907; Washington 1922; Stirling 1940 a.

<sup>36</sup>) Drucker 1943 b, S. 32, 34 und 118; Stirling 1943, S. 21/2.

<sup>37</sup>) Batres 1905; Seler 1902/23, III S. 514/5 und V S. 313—316; Paso y Troncoso 1893, II S. 375/6; Stirling 1943, S. 14—16 und Taf. 14.

identisch ist<sup>38)</sup>. Außer diesen Stücken war schon seit beinahe achtzig Jahren ein Kolossalkopf bekannt, der, halb in der Erde versunken, auf dem Gelände der ehemaligen Hazienda Hueyapan beim heutigen Tres Zapotes lag, wegen seiner angeblich äthiopischen Züge eine gewisse Berühmtheit erlangte und oft abgebildet wurde, ferner ein reich skulptierter Steinsarkophag, der 1908 von dem Ehepaar Seler an demselben Orte entdeckt wurde<sup>39)</sup>. Das sind also die Monumente, die bis 1925 als Erzeugnisse olmekischer Kunst gelten konnten.

Ihre Zahl ist seitdem auf etwa 60 Stück angewachsen, die sich aus skulptierten Stelen, Altären, Sarkophagen, Kolossalköpfen und Figuren zusammensetzen und durchweg einen Stil zeigen, der sie von allen anderen Steindenkmälern Mexicos und des Maya - Gebietes unterscheidet, wenn auch manche Berührungspunkte mit zapotekischen und Maya-Monumenten vorhanden sind. Die Monumente verteilen sich, wenn man von Einzelfunden absieht, auf die drei bisher erschlossenen Zentren der Küsten-Olmeken, von denen ich zwei, Cerro de las Mesas in der Mixtequilla und Tres Zapotes im Distrikt Tuxtla, schon wiederholt erwähnt habe; in beiden Fällen befanden sich die alten Siedlungen auf niedrigen Bodenerhebungen, die sie den häufigen Überschwemmungen der nahen Flüsse (Río Blanco bzw. Río Hueyapan) entzückten. Das dritte und bedeutendste Zentrum ist La Venta. Es liegt auf einer Sandinsel inmitten des Mangrovesumpfes, der das Mündungsgebiet des Río Tonalá im westlichen Tabasco, an der Grenze von Veracruz, umgibt, und wurde 1925 von der archäologischen Expedition der Tulane-Universität (New Orleans) unter der Leitung von Blom und La Farge entdeckt<sup>40)</sup>. An allen drei Stätten sind die Bauwerke nicht sehr imposant, denn sie bestehen heute mit wenigen Ausnahmen nur noch aus Erdhügeln, die weder eine Steinverkleidung noch gemauerte Treppenanlagen aufweisen, obwohl beide einst vorhanden waren<sup>41)</sup>. Wo diese Mounds gruppenweise auftreten, umgeben sie gewöhnlich einen rechteckigen Hof oder Platz, wie die Stufenpyramiden und Palastplattformen in den Maya-Städten. Ferner kommt im Distrikt Tuxtla häufig eine Kombination aus zwei Mounds vor, von denen der eine verhältnismäßig hoch ist und meist runden Grundriß hat und der andere aus einer langen, schmalen und niedrigen Plattform besteht. In Tres Zapotes sind die Mounds nur niedrig (Maximalhöhe 12 m) und oft sehr lang (bis 130 m); in der Mixtequilla und in La Venta dagegen, wo sie auf großen, rechteckigen Erdplattformen liegen, ist die Gesamthöhe bisweilen beträchtlich (30 m und mehr). Die Fundstätte Cerro de las Mesas heißt nach einer größeren Gruppe solcher Mounds, die vier Plätze umgeben, von denen einer fast alle Steindenkmäler der Fundstätte enthält, so daß man ihn als das religiöse Zentrum der ganzen Anlage zu betrachten hat. La Venta ist die einzige der drei Fundstätten, die neben den Mounds auch Steinbauten besitzt: ein rechteckiges Gehege am Fuß der zentralen Erdpyramide, das von niedrigen, aufrecht stehenden und dicht aneinander gereihten Basaltsäulen gebildet wird und mehrere Stelen und Steinfiguren enthielt, und eine Grabkammer, die aus ähnlichen Basaltsäulen besteht und mit Basaltsäulen gedeckt ist. Sie barg im Innern eine niedrige Plattform aus Kalksteinplatten, auf der mehrere Tote mit reichen Jade-

<sup>38)</sup> Lehmann 1921, S. 25 und Taf. 30; Stirling 1943, S. 28/9, 35 und Taf. 21 b.

<sup>39)</sup> Z. B. von Bancroft 1875/6, IV S. 426/7. Fotografische Aufnahme bei C. Seler-Sachs 1922, S. 544, Taf. VI.

<sup>40)</sup> Blom und La Farge 1926/7, I S. 81—90. In der Gegend von La Venta, unweit der Bai von Tonalá, lag eine indianische Stadt, bei der die Spanier 1518 während der Rückfahrt der Expedition Grijalvas landeten und sich längere Zeit aufhielten. Einer der Spanier besuchte sie und fand in einem Tempel auf einer der Pyramiden Idole, Kasteiungsgeräte und Opfergaben (Díaz del Castillo 1904, I S. 47). Die anderen Berichte über die Expedition (Oviedo, Gomara, Las Casas) erwähnen nichts davon; nur das Itinerario de Grisalva (1858, S. 304) bemerkt, daß indianische Sklaven der Spanier in die Stadt gingen und dort gut aufgenommen wurden. — Mit La Venta kann diese Stadt unmöglich identisch sein, wie Blom und La Farge annehmen, da es 1518 längst zerstört war und keine Spuren späterer Besiedelung enthält.

<sup>41)</sup> Stirling 1943, S. 11 und 25/6.



beigaben beigelegt waren<sup>42)</sup>. Der Basalt, der auch für die Monumente verwandt wurde, kann wohl nur aus dem Gebiet der Tuxtla-Vulkane stammen. Wie die alten Indianer den Transport von 20—50 Tonnen schweren Steinblöcken auf einer so langen Strecke (Luftlinie 30 km) über große Ströme und durch breite Sümpfe bewerkstelligt haben, ist ein Rätsel. Stirling nimmt an, daß die Kolosse über See auf Flößen herangeschafft wurden.

Größere Unterschiede als die Bauwerke zeigen die Steindenkmäler in den drei olmekischen Städten. Das entspricht den Verschiedenheiten der Keramik in den einzelnen Fundschichten von Cerro de las Mesas und Tres Zapotes und deutet, wie diese, nicht auf ethnische Umgruppierung, sondern auf allmähliche Entwicklung. Stirling teilt die Steindenkmäler von Cerro de las Mesas nach ihrem Stil in einige Gruppen, die man bis zu einem gewissen Grade mit den von Jiménez Moreno aufgestellten Kulturphasen der Hochlands-Olmeken in Einklang bringen kann. Die jüngsten beiden Gruppen sind nur durch je ein Stück vertreten: das eine (Monument 1), ein unregelmäßiger, fast ganz mit Skulpturen bedeckter Steinblock, zeigt in einem Sonnensymbol bereits aztekischen Einfluß; das andere, eine Stele (15) mit einer Art Tlaloc-Gesicht, trägt ein zweiteiliges Datum des mexikanischen Priesterkalenders, das nach der Form seiner Hieroglyphen in die Xochicalco-Periode gehört und, wie sich aus der Hieroglyphe des „Jahres-trägers“ ergibt, dem kalendarischen System folgt, das in der jüngeren Maya-Epoche in Yucatan herrschte<sup>43)</sup>. Diese beiden Denkmäler entsprechen also der ersten und zweiten Phase der hochlands-olmekischen Kultur (S. 16—19). Mit der dritten Phase dürften zeitlich die beiden Stelen 4 und 11 gleichzusetzen sein, denn die dargestellten Figuren zeigen einige Trachtelemente, die für Teotihuacan IV und V, Ranchito de las Animas und Monte Albán III und IV bezeichnend sind: rechteckige, nach den Seiten weit ausladende Kopfputze, breite Halskragen und Kopfalbeutel, die unten in einen spitzen Zipfel auslaufen<sup>44)</sup>. Auf beiden Stelen, die sich übrigens durch ihr Material, einen feinkörnigen Basalt, von den anderen unterscheiden, sind auch die Hieroglyphen den zapotekischen ähnlich. Die große Mehrzahl der Stelen von Cerro de las Mesas (3, 5, 6, 8, 9<sup>45)</sup>, 10, 13, 14), die „Chapultepec-Stele“ des mexikanischen Nationalmuseums und ein großer Steinkopf (Monument 2) von Cerro de las Mesas bilden eine vierte, eng zusammengehörige Gruppe. Hier stehen wir chronologisch auf festerem Boden, da zwei von den Stelen eine lesbare *Initial Series* tragen, nämlich 9.1.12.14.10 — 1 Oc (3 Uayeb) und 9.4.18.16.8 — 9 Lamat (11 Zotz), die, vorausgesetzt, daß sie sich der Datierung der Maya-Inschriften anschließen und auf die Errichtung der Stelen beziehen, woran kaum ein Zweifel besteht<sup>46)</sup>, nach der Thompson-Konkordanz den Jahren 468 und 533 unserer Zeitrechnung entsprechen. Bei drei Stelen ist an der Basis des Reliefs ein Jaguarmaskenpaneel vorhanden, das gleichfalls in der älteren Maya-Kunst auftritt. An

<sup>42)</sup> Stirling op. c. S. 59; ders., 1942. — Einzelne runde Steinsäulen sind in Tres Zapotes an verschiedenen Stellen gefunden worden.

<sup>43)</sup> Abbildung bei Stirling 1943, S. 40, Fig. 14 a. Die beiden Tageszeichen sind von Rahmen eingefasst, wie in Xochicalco. Das untere (Tages-) Datum „4 Wasser“ erinnert auch in der Hieroglyphenform an den Stein von Tenango (Krickeberg 1949, Taf. 37 b) und an die Darstellung des Wassers auf den Xochicalco-Reliefs (Seler 1902/23, II S. 143, Abb. 15; S. 151, Abb. 46). Das obere (Jahres-) Datum lautet „1 Jaguar“, gehört also zu einem Kalender, in dem das 4., 9., 14. und 19. Tageszeichen als Jahresträger dienen und nicht das 3., 8., 13. und 18. Der erstere liegt den Daten der jüngeren Maya-Kultur Yucatans (Codex Tro, Bücher des Chilam Balam, Landa) zugrunde, der letztere den Daten der Denkmäler des „Alten Reiches“ und des Codex Dresdensis.

<sup>44)</sup> Abbildungen bei Stirling op. c. S. 38, Fig. 12 b, und 40, Fig. 14 c. Vgl. zu den Kopfputzen: Seler 1902/23, V S. 586, Taf. 28, 1 und 35, 1; Strebel 1885/9, I Taf. 2; Linné 1938, Taf. 5 c, 6 a, 15 b und c, 25, 26 b und d, 27 b, 29 a. Zu den Halskragen: Linné op. c. Taf. 4 a, 5 b, 18 c, 20, 22. Zu den Kopaltaschen: Seler op. c. II S. 141 (10) und V S. 586, Taf. 64; Krickeberg 1918/25, I S. 38 (8); Caso 1938, S. 73 (92) und 79 (97/8).

<sup>45)</sup> Stirling (op. c. S. 48 zu S. 37, Fig. 11 a) zählt diese Stele zu einer jüngeren Gruppe, obgleich sie m. E. im Stil und in den Einzelheiten der dargestellten Figur (Kopfputz, Rückenbehang, Beinringe) so sehr mit den übrigen Stelen übereinstimmt, daß man sie nicht von ihnen trennen kann.

<sup>46)</sup> Bei den vier mit Inschriftensäulen versehenen Stelen weisen die Figuren mit der Hand auf die Stelle hin, wo bei den beiden noch lesbaren Inschriften die *Initial Series* beginnt.

zapotekische Figurengefäße erinnert der Schlangenschwanz, der auf der Stele 5 von Cerro de las Mesas und ihrem Pendant, der Chapultepec-Stele, den unteren Teil des Gesichts der Figur halbmaskenartig bedeckt. — Alles in allem genommen bestätigen jedoch die Denkmäler von Cerro de las Mesas den obigen Satz, daß die Großplastik der mittleren und südlichen Golfküste trotz mancher Anknüpfungspunkte an andere, gleich alte mittelamerikanische Kulturen eine selbständige Schöpfung darstellt, die wir nach allem, was wir von der Bevölkerung dieses Gebietes wissen, nur den Olmeken zuschreiben können.

Die fünfte, älteste Gruppe der Denkmäler von Cerro de las Mesas wird, wie die beiden jüngsten, wieder nur durch eine einzige Skulptur verkörpert, eine plumpe Statue (Monument 5), deren Stil dem Stil der datierten Tuxtla-Statuette (S. 23) nahe verwandt ist; ein beiden gemeinsamer Zug ist auch, daß die untere Gesichtshälfte der Figur durch ein von der Nase herabhängendes Gebilde — bei der Tuxtla-Statuette durch einen Schnabel, hier durch eine Art Zunge — verdeckt wird. Der mediane Scheitelkamm der Figur kehrt bei vielen archaischen Skulpturen Mexicos wieder. Auffallend ist ferner, daß die männlichen Genitalien der Figur wiedergegeben sind, ein in der mexikanischen Kunst seltener Fall. Dies verbindet die Skulptur von Cerro de las Mesas mit den sogenannten „*Danzantes*“, männlichen Figuren auf Reliefplatten, die man seit der Zeit Dupaix' in ständig wachsender Zahl auf dem Monte Albán bei Oaxaca als Baumaterial in den Fundamenten der zapotekischen Pyramiden und Plattformen eingemauert fand. Nur an einer Stelle, in einer später überbauten Galerie im Innern des Tempels L an der Westseite des großen Tempelplatzes auf dem Monte Albán, sind sie noch in situ angetroffen worden. Daraus geht hervor, daß sie einer Zeit angehören, die der Errichtung aller anderen Bauten auf dem Monte Albán vorausging. Alfonso Caso bezeichnet diese älteste Epoche als Monte Albán I, sieht die *Danzantes* aber bereits als zapotekische Skulpturen an, da einige von ihnen mit zapotekischen Hieroglyphen verbunden sind<sup>47)</sup>.

Höchst eigenartig ist der anthropologische Typus der *Danzantes*: ihr fast kindlich anmutender Körperbau mit den kurzen Beinen und Armen, ihre Fettleibigkeit und ihre häufige Mißgestalt; denn manche sind bucklig oder haben verkrümmte Gliedmaßen. Man könnte an Zwerge oder Krüppel denken, wie sie sich die mexikanischen Großen ähnlich den europäischen Fürsten zur Kurzweil hielten. Aber diese Geschöpfe müssen von anderer Rasse als ihre Herren gewesen sein, denn sie haben runde Köpfe mit feisten Gesichtern und niedrigen Stirnen, platte Nasen, aufgeworfene, wulstige Oberlippen, heruntergezogene Mundwinkel und schräggestellte Lidspalten. Man kennt den Typ schon seit langem aus einzelnen, zerstreuten Funden, Stein- und Tonfiguren, die am häufigsten im südlichen Veracruz und in den angrenzenden Teilen Pueblas und Oaxacas auftreten, aber auch in Morelos und Guerrero, Tabasco und Chiapas. In Morelos ist der Typ sogar zeitlich bestimmbar. Vaillant beschreibt ihn an einigen hohlen, höchst realistisch gestalteten Tonfiguren von Gualupita, einem Vorort Cuernavacas, die zur mittleren Periode (II) der Kultur von Gualupita gehören und zeitlich dem späteren „*Archaicum*“ des mexikanischen Hochlandes (Ticomán I bis III), d. h. etwa dem 5. und 6. nachchristlichen Jahrhundert, entsprechen<sup>48)</sup>. In einem früheren Aufsatz hatte Vaillant bereits darauf hingewiesen, daß die „*Baby faces*“, wie er sie nennt, stilistisch eng mit den „*Tiger faces*“ zusammenhängen, anthropomorphen Jaguaren, die ganz ähnliche Gesichtszüge haben und besonders häufig in Gestalt von kleinen Steinskulpturen und Jadezieraten auftreten; denn ein Jaguar-

<sup>47)</sup> Batres 1902, Taf. 5 und 6, 13 (1 und 5) und 17 (3). Caso 1932, S. 11/2; 1935, S. 9; 1938, S. 5, 7 und 66.

<sup>48)</sup> S. und G. Vaillant 1934, S. 50–52 (Fig. 14, 2 und 3 und 15, 1), 59 und 118/9.



figürchen aus Jade, das im nordöstlichen Puebla gefunden wurde, trägt auf dem Gesicht genau dieselbe Ritzzeichnung, wie der prachtvolle Jadekopf mit allen Merkmalen eines *Baby face*, den Eduard Seler in Chiapas erwarb, wohin er aus Tabasco gelangt war<sup>49</sup>). Eine besondere Klasse von *Tiger faces* und *Baby faces* stellen die steinernen Motiväxte dar, die entweder mit einer vollständigen derartigen Figur oder nur mit dem Oberkörper bzw. Kopf derselben am Schaftende verziert sind. Der Hals der Figur bildet einen Einschnitt, wie die Schafttrille bei anderen Steinäxten, und die Stirn ist in der Mitte mehr oder weniger tief eingekerbt, wie bei den Tonköpfchen der frühen Teotihuacan-Kultur (II). Saville, der diese Äxte und verwandte Figuren zusammengestellt hat, sprach schon vor zwanzig Jahren die Vermutung aus, daß sie Relikte der olmekischen Kultur seien<sup>50</sup>). Vaillant führte den Gedanken weiter aus, indem er auch den dargestellten Menschentypus, der sich auf allen diesen Skulpturen in erstaunlicher Weise gleich bleibt, als den eigentlich olmekischen ansah und daher die berühmte Szene auf der von Förstemann und Seler beschriebenen Chamá-Vase für den Empfang eines Olmeken durch eine Gruppe von Maya hielt, weil sich unter den dargestellten Figuren ein plattnasiger Typ von den adlernasigen Maya-Gestalten unterscheiden läßt. Auf diesem Vasengemälde trägt der „Olmek“ einen langen Kinnbart, der allerdings auch bei anderen Menschentypen der mexikanischen und mittelamerikanischen Kunst vorkommt<sup>51</sup>).

Diese Mutmaßungen sind durch die Entdeckungen Stirlings und seiner Mitarbeiter in Tres Zapotes und La Venta zu Gewißeiten geworden. Vorauszuschicken ist, daß *Baby faces* aus Ton auch in Tres Zapotes zum Vorschein kamen, und zwar in der tiefsten Kulturschicht, die unter der Aschendecke einer Tuxtla-Eruption lag (S. 22)<sup>52</sup>). Da die großen Steinskulpturen, soweit sie Menschen darstellen, ebenfalls den Stil der *Baby faces* zeigen und viele Einzelheiten der Darstellung mit ihnen teilen, kennzeichnen sie sich schon dadurch als Erzeugnisse der ältesten Bevölkerung. Daher sind sie in den allerdings seltenen Fällen, wo man sie noch an ihrer ursprünglichen Stelle fand, mit der Keramik oder mit Bauten der Frühzeit verknüpft<sup>53</sup>). Auch *Tiger faces* treten bereits im ältesten Kulturhorizont von Tres Zapotes auf, nämlich auf der Rückseite des Stelenfragmentes, das die bereits erwähnte frühe Inschrift trägt, und auf einer zweiten Stele am oberen Rande über dem figürlichen Relief; man erkennt hier deutlich, daß die *Tiger faces* der altolmekischen Epoche Vorläufer des späteren, stark schematisierten Jaguar-maskenpanels auf den Stelen von Cerro de las Mesas und auf Maya-Denkmalern sind<sup>54</sup>).

Der anthropologische Typus der altolmekischen Küstenbevölkerung wird vor allem durch sechs riesige steinerne Menschenhäupter illustriert, von denen zwei in La Venta gefundene der schon lange bekannten „*Cabeza colosal*“ von Tres Zapotes gleichen<sup>55</sup>). Alle diese Köpfe waren nicht Teile von Figuren, sondern standen körperlos vor den Tempelmounds auf einem steinernen Fundament, das bei der *Cabeza colosal* noch vorhanden ist. Ähnliche separate Steinköpfe, wenn auch von viel geringeren Ausmaßen, gab es

<sup>49</sup>) Vaillant 1932. Der erstmalig von C. Seler-Sachs (1900, S. 129) veröffentlichte Jadekopf ist leider 1945 bei der Eroberung Berlins vernichtet worden.

<sup>50</sup>) Saville 1929.

<sup>51</sup>) Vaillant 1931, S. 247/9; 1932, S. 518.

<sup>52</sup>) Drucker 1943 b, S. 79/80, 97 und 115. Eine größere Zahl dieser Köpfchen bei Weiant 1943, Taf. 18/9; hierzu S. 90–92 und 126/7. Weiant zieht bei seinem Vergleich mit ähnlichen Typen aus anderen Gegenden Mexicos und Mittelamerikas m. E. den Kreis der *Baby faces* zu weit und kommt daher zu dem Schluß, daß sie in Tres Zapotes intrusiv seien und eigentlich aus Honduras stammten. Träfe dies zu, dann würden die großen steinernen *Baby faces* wohl kaum so gehäuft in La Venta auftreten. Die von Batres (1908, Taf. 8,1) und Lehmann (1921, Taf. 25) abgebildeten Tonköpfe sind übrigens nicht indianische, sondern spanische Erzeugnisse.

<sup>53</sup>) Stirling 1943, S. 30/1.

<sup>54</sup>) Stirling 1940 a, S. 4 (Abb.), 5–8; 1943, S. 12 (Fig. 3).

<sup>55</sup>) Ich zähle hier den „Altar I“ von La Venta (Stirling 1943, Taf. 36) zu den Kolossalköpfen, obwohl er wegen seiner viereckigen Gestalt äußerlich den Altären gleicht.

noch in aztekischer Zeit<sup>56)</sup>. Der größte der mehr als 10 Tonnen schweren Kolosse von La Venta ist zweieinhalb Meter hoch und hat einen Umfang von sechseinhalb Metern. An Kunstwert wird er von einem anderen steinernen Menschenhaupt von La Venta und von der *Cabeza colosal* übertroffen, die beide zu den vollendetsten realistischen Menschendarstellungen des alten Amerika gehören. Die Mehrzahl der Köpfe trägt eine dichtenanliegende Kappe mit Stirnband, die einem Fliegerhelm gleicht, und Ohrscheiben. Von den rundplastischen Menschenfiguren La Ventas, die ebenfalls beträchtlich mehr als natürliche Größe hatten, ist nur noch eine an Ort und Stelle vorhanden; zwei weitere wurden zu Beginn dieses Jahrhunderts nach Villa Hermosa, der Hauptstadt Tabascos, geschafft, wo sie Blom und La Farge 1925 fotografierten und beschrieben. Auch diese Figuren tragen die charakteristischen olmekischen Züge. Die in La Venta verbliebene hat den Scheitelkamm, von dem ich schon einmal sprach (S. 26), und die größere Figur von Villa Hermosa die mit Stirnband versehene Kappe. Die erstere kniet und hält in den Händen eine Schale, die letztere sitzt mit untergeschlagenen Beinen und stützt die Arme darauf. Eine ähnliche Haltung zeigte ein steinernes Idol auf dem Kraterrand des Vulkans von San Martín Pajapan (an der Küste, im Südosten der Tuxtla-Vulkane), ehe es zerschlagen wurde. Auch dies merkwürdige Bildwerk gehört in den Kreis der olmekischen Skulpturen, denn es stellt einen Menschen dar, der als Kopfaufsatz eine riesige Maske mit den Zügen des *Tiger face* trägt<sup>57)</sup>. Eine weitere Gruppe von Steinfiguren, von der bisher nur zwei Exemplare in Tres Zapotes gefunden wurden, gibt einen auf dem Bauch liegenden Menschen wieder, dessen Unterkörper in einen dicken Zapfen ausläuft. Stirling läßt es offen, ob man in ihnen die unteren Enden von Treppenbalustraden oder steinerne Bänke zu erblicken hat. Einem der beiden Stücke hat der Künstler ein virtuos gestaltetes Antlitz von abschreckend häßlichem, brutalem Ausdruck gegeben<sup>58)</sup>.

Nicht weniger entwickelt war die altolmekische Reliefplastik, die uns auf Stelen, Altären und Sarkophagen entgegentritt. Hier zeigt sich, daß neben dem gedrungenen, korpulenten, plattnasigen Menschentyp noch ein anderer von schlankerem Wuchs mit schmalen Nasen und weniger wulstigen Lippen existierte, der häufig mit einem Kinnbart dargestellt wird. Beide gehören offenbar zu demselben Volk, doch scheint der zweite Typ mehr im Norden des Olmeken-Gebietes geherrscht zu haben, da er auf den Stelen von Tepatlaxco und Alvarado (S. 23) erscheint. Die Stele von Tepatlaxco gibt vielleicht einen Ballspieler wieder, dem ein Diener die Schutztracht anlegt, die er beim Spiel mit dem schweren, massiven Kautschukball brauchte; diese Deutung liegt nahe, weil die Olmeken, die „Bewohner des Kautschuklandes“, bei den übrigen Stämmen als große Ballspieler galten<sup>59)</sup>. Auf der Alvarado-Stele sieht man eine Unterwerfungsszene: ein gebundener Gefangener kniet vor einem König oder Gott, ein Motiv, das auch in der älteren Maya-Kunst häufig ist. Ein Seitenstück dazu bildet die Stele D von Tres Zapotes. Hier steht hinter der unteretzten Hauptfigur, die ihrer Tracht

<sup>56)</sup> Vgl. den Steinkopf der Coyolxauhqui, die nach einem Mythos von Uitzilopochtli bei ihrem Angriff auf den „Schlangenber“ (den Himmel) enthauptet wurde. (Seler 1902/23, II S. 813–816).

<sup>57)</sup> Blom und La Farge 1926/7, I S. 45/6 (Fig. 41–43). Die Steinfiguren von Villa Hermosa ebenda S. 89 (Fig. 79–80); die von La Venta bei Stirling 1943, Taf. 45 a.

<sup>58)</sup> Stirling op. c. S. 22 und Taf. 8. Steinköpfe mit hinterem Zapfen treten besonders in Cozumalhuapa an der Südküste Guatemalas auf; das Berliner Museum für Völkerkunde besitzt drei derartige Stücke.

<sup>59)</sup> *Chahcar vinak xqui canah chila relebal k'ih Tepeu Oliman qui bi* „Ballspieler und Fischer, die sie im Sonnenaufgang zurückließen, Tepeu Oliman werden sie genannt“, heißt es im Popol Vuh nach der Übersetzung Selters (1902/23, III S. 376). Schultze Jena (Popol Vuh 1944, S. 122) behält für *chah-car vinak* die Übersetzung des Ximénez „etliche Leute“ bei, gibt aber zu (S. 234), daß dies nicht der ursprüngliche Sinn sein kann, da *car* „Fisch“ bedeutet. — Die bärtige Hauptfigur der Stele von Tepatlaxco trägt eine Art Korsett, einen Hüftschurz, einen Knieenschutz und eine Hand- und Armbinde aus Riemen. Bei den Azteken war der Ballspieler mit Gesäßleder und Handschuhen, bei den Maya außerdem noch mit einer Gesichtsmaske ausgerüstet (Krickeberg 1948, S. 119 und 121).



nach eine Frau sein könnte, ein hochgewachsener, bärtiger Trabant. Beide und der Kniende sind im Profil und im flachen Relief dargestellt, während auf anderen Stelen (Tres Zapotes A, La Venta 2) die in Vorderansicht wiedergegebene Mittelfigur stark aus der Fläche heraustritt und die Seitenfiguren — je ein stehender bzw. drei hockende Männer, die aber nicht als Unterworfene, sondern als Trabanten oder Adoranten aufzufassen sind — ihr Profil zeigen und in flachem Relief ausgeführt sind<sup>60</sup>). Die Kombination von Flach- und Hochrelief auf einem Denkmal war auch der älteren Maya-Kunst bekannt (Piedras Negras, Stele 14). Die beiden Stelen von Tres Zapotes (A und D) sind noch besonders dadurch interessant, daß sie den Vorgang in einen offenen Jaguarrachen hineinverlegen; das gleiche gilt von einer Stele von La Venta (1), bei der aber nur eine einzige, fast rundplastische Menschenfigur (Stirling sieht in ihr wieder eine Frau) in der Öffnung erscheint<sup>61</sup>). Dies Motiv verknüpft die Stelen von La Venta mit den sogenannten Altären, rechteckigen oder kubischen Steinblöcken, deren oberer Rand wie eine Tischplatte vorspringt und auf deren Vorderseite eine fast rundplastische Figur mit gekreuzten Beinen in einer tiefen, gewölbten Nische sitzt; Stirling hält die Nische, zweifellos mit Recht, für die stilisierte Darstellung eines offenen Jaguarrachens, da bei einem Altar (4) über der Nische noch Augen angegeben sind. Dasselbe Stück zeigt vorn, auf dem vorspringenden Rand, und oben, auf der Fläche der Tischplatte, die eingegrabenen Konturen eines gleichsam über den Altar gebreiteten Jaguarfells mit dem Kopf in Vorderansicht. Die Allgegenwart des Jaguarmotivs, die sich schon in der Verwandtschaft der *Baby faces* und *Tiger faces* äußert, ist eines der wichtigsten Merkmale der altolmekischen Kultur, wie bereits Miguel Covarrubias, der beste Kenner und eifrigste Sammler olmekischer Kunst in Mexico, hervorgehoben hat mit dem Bemerken, daß nur religiöse Beweggründe die Menschen derart von der Jaguaridee „besessen“ machen konnten<sup>62</sup>). Ich glaube, daß uns das Verständnis dieser Beweggründe nicht ganz verschlossen ist. Zwei Altäre (4 und 5) sind nämlich in La Venta noch an ihrem ursprünglichen Standort auf der Ost- und Westseite eines großen Tempelmounds gefunden worden, von dem die Nischen, d. h. die offenen Jaguarmäuler, abgekehrt waren, so daß sie nach Osten und Westen blickten. Da Tempelpyramiden im ganzen Mittelamerika den Himmel verkörperten, können die Jaguarrachen auf der Ost- und Westseite einer solchen Pyramide nur die Himmelsportalen darstellen, die von der Sonne und allen übrigen Gestirnen beim Auf- und Untergang durchschritten werden. Ein Jaguar mit zwei Köpfen — einem an jedem Körperende — entspricht als Welt- und Himmelssymbol der Olmeken dem zweiköpfigen Himmelsdrachen der Maya; auch bei ihnen behauptet der Jaguar bzw. ein Jaguarpaar noch immer seinen Platz in der Weltsymbolik, wenn auch nur in der untergeordneten Funktion eines Trabanten des höchsten Himmelsgottes. Die Zapoteken dagegen, die — wie die Figuren der *Danzantes* beweisen — in besonders engem Kontakt mit den Olmeken standen, übernahmen von ihnen auch das Jaguarmotiv in seiner ursprünglichen Bedeutung; daher bildet ein stilisierter Jaguarrachen auf vielen zapotekischen Stelen den Himmelsfries<sup>63</sup>).

Damit ist freilich nur ein Anhaltspunkt für das Verständnis des Hauptmotivs der olmekischen Altäre gewonnen; die Bedeutung der weiteren Einzelheiten des reichen figürlichen Schmuckes liegt vorläufig noch in tiefem Dunkel. Die rundplastische Mittelfigur ist ein Mann, der auf zwei Altären

<sup>60</sup>) Abbildungen bei Stirling 1943, S. 12, 15 und Taf. 34.

<sup>61</sup>) Abbildung bei Stirling op. c. Taf. 33 a (vgl. auch Joyce 1931, Taf. B 2/3). Bei allen drei Stelen ist über der Szene bzw. über der Figur eine Jaguarmaske in Vorderansicht wiedergegeben, zu der als Unterkiefer der vorspringende Rand unter der Darstellung gehört.

<sup>62</sup>) Jiménez Moreno 1942, S. 117.

<sup>63</sup>) Vgl. über den gesamten Fragenkomplex Krickeberg 1949, S. 164 ff.

(2 und 5) ein nacktes Geschöpf von dem seltsam kind- oder zwerghaften Typ der *Danzantes* im Schoß trägt. Dies Geschöpf kehrt auf den Seitenwänden des einen Altars noch viermal wieder, jedesmal im Arm einer sitzenden, erwachsenen Person und in lauter verschiedenen Stellungen, die das lebhaft, ungehörige Wesen eines Kindes in unübertrefflicher Weise schildern. Beim dritten Altar hält die Mittelfigur in den Händen einen Strick, der um die Altärbasis läuft und auf den Seitenwänden am Handgelenk einer sitzenden, nach der Mittelfigur blickenden Figur befestigt ist, und beim vierten sieht man an den Seitenwänden zwei sitzende, bärtige Gestalten in lebhaftem Gespräch miteinander begriffen. Der fünfte Altar gibt nur die Mittelfigur in eckiger und plumper Weise wieder und fällt damit ganz aus dem Rahmen der anderen heraus, deren Verfertiger nicht nur den olmekischen Typ in vollendeter Weise dargestellt haben, sondern auch Perspektive und Körperbewegungen ganz richtig wiedergeben<sup>64</sup>). Noch höhere Ziele haben sich die alten indianischen Künstler auf einer Stele (3) von La Venta und auf dem großen, schon von dem Ehepaar Seler entdeckten Steinsarkophag von Tres Zapotes gesteckt, zwei Monumenten, auf denen eine verwirrende Fülle von Gestalten in den seltsamsten Stellungen durcheinanderwogt<sup>65</sup>). Auf dem Sarkophag sind sie in die Windungen eines kunstvollen Spiralmusters hineingestellt, die Stirling als die Körper gefiederter Schlangen auffaßt und die unten von einem Wellensaum, oben von einem Himmelsfries eingerahmt werden. Das ganze Relief, das sich über alle vier Seiten des Sarkophags in symmetrischer Weise verteilt, schildert so etwas wie eine indianische Gigantomachie, bei der mit Speer und Keule, Helm und Schild bewaffnete Wesen aufeinander eindringen und die „Himmelsgötter“ — Gestalten, die nur mit dem Oberkörper über den Spiralwindungen sichtbar sind — siegreich zu sein scheinen. Die Vorderseite stellt vielleicht den Himmelssturz der Angreifer dar, denn die Figuren sind hier mit dem Kopf nach unten wiedergegeben. Diese Deutung ist nicht so weit hergeholt, wie es scheint, wenn man sich daran erinnert, daß auch bei den Azteken skulptierte Steinkisten, wie das berühmte Stück der Hackmackschen Sammlung im Hamburger Museum für Völkerkunde, Weltbilder im kleinen waren, auf denen Himmel, Erde und Unterwelt in Symbolen und Gestalten verkörpert wurden. Mit ähnlichen Vorstellungen möchte ich es auch in Verbindung bringen, daß ein steinerner Sarkophag von La Venta, der in seiner äußeren Form dem Sarkophag von Tres Zapotes gleicht, die Gestalt des himmlischen Jaguars angenommen hat, dessen Antlitz im Stil der *Tiger faces* die vordere Schmalseite bedeckt<sup>66</sup>).

Eine Kultur, die solche kunstvollen Steindenkmäler schuf und auch in der Kleinkunst, vor allem in der Anfertigung prächtiger Jadezierate, Bedeutendes leistete<sup>67</sup>), ist undenkbar ohne eine jahrhundertelange Geschichte, die sich im Dunkel der vorchristlichen Ära verliert. Wir wissen darüber vorläufig ebenso wenig, wie über das Ende der altolmekischen Städte, das auf gewaltsame Weise herbeigeführt wurde, da fast alle Skulpturen von einem feindlichen Stamm, der das Gebiet eroberte, mehr oder weniger schwer beschädigt oder zerschlagen worden sind. Dagegen läßt sich schon heute sagen, daß die Kultur von La Venta und Tres Zapotes für die gesamte mexikanische und mittelamerikanische Vorgeschichte von grundlegender Bedeutung war. In ihr ruhen, wie Alfonso Caso als erster erkannt und aus-

<sup>64</sup>) Stirling 1943, S. 53—56 zu Taf. 37—41.

<sup>65</sup>) Stirling op. c. S. 18—21 zu Taf. 5, 6 und 17/8; S. 51/2 zu Taf. 35.

<sup>66</sup>) Stirling op. c. S. 59 zu Taf. 47.

<sup>67</sup>) Vgl. besonders den Fund Stirlings in Cerro de las Mesas, wo an einer Stelle ein Depot von 782 Jadezieraten und -figuren zum Vorschein kam (1941, S. 292 f.); auch die steinerne Grabkammer von La Venta (1942, s. o.) enthielt zahlreiche Jadeartefakte.



gesprochen hat, die Wurzeln der meisten hohen Kulturen, die sich vor der Einwanderung der Nahuja in Mexico und Guatemala in kraftvollem Wuchs entwickelten. Für die späteren Olmeken, die ihre Zentren nacheinander in Teotihuacan, Xochicalco und Cholula hatten und sprachlich zu den Totonaken, Mazateken, Mixteken und Chocho gehörten oder ihnen doch nahestanden, war das Land der alten Olmeken an der mittleren und südlichen Golfküste der Mutterboden, aus dem sie alle ihre kulturellen Kräfte zogen. Aber auch die zapotekische und die Maya-Kultur hat der altolmekischen offenbar viel mehr zu verdanken, als wir gegenwärtig noch zu ahnen vermögen. Auf dem Monte Albán bildet die altolmekische Schicht der *Danzantes*-Reliefe geradezu die Grundlage der gesamten späteren Entwicklung der zapotekischen Kultur. Etwas entfernter, aber immer noch stark genug, waren die Beziehungen zwischen den Altolmeken und Maya. Die altolmekische Kunst hat in der Errichtung skulptierter Stelen und Altäre, in der Darstellung von Unterwerfungs- und Huldigungsszenen auf den Reliefs, im Jaguarmaskenpaneel und in anderen Dingen manches von dem vorweggenommen, das später in der klassischen Maya-Kunst zur vollen Entfaltung kam. Über die Verwandtschaft des Weltbildes in beiden Kulturen habe ich bereits gesprochen. Vielleicht stammen sogar die Hieroglyphenschrift, der Kalender und die Sitte, die Darstellungen auf den Denkmälern durch eine *Initial Series* zu datieren, aus der altolmekischen Kultur; doch ist hier Vorsicht vor übereilten Schlüssen geboten, da auf Denkmälern der ältesten olmekischen Epoche — zu denen jedenfalls die datierten Stelen von Cerro de las Mesas noch nicht gehören — nur in zwei Fällen derartige Inschriften nachgewiesen wurden und beide Denkmäler (die Tuxtla-Statuette und das Stelenfragment von Tres Zapotes) mit den Rundplastiken, Stelen, Altären und Sarkophagen nicht in direkter, völlig gesicherter Verbindung stehen. Dafür kann aber die Kunst der altolmekischen Menschendarstellung mit ziemlicher Sicherheit als ein Vorläufer jener Maya-Kunst angesehen werden, die im Figurenschmuck des Tempels 22 von Copan, in der Stele 12 und dem erst 1931 entdeckten Lintel 3 von Piedras Negras, in den Stuckreliefs von Palenque und Comalcalco ihre Triumphe feierte<sup>68)</sup>. Wenn die ältesten Olmeken ein Zweig der großen Maya-Familie waren, wie es aus den bereits genannten Gründen wahrscheinlich ist, dann müssen sie allerdings, anthropologisch betrachtet, grundverschieden von den Maya-Stämmen gewesen sein, die diese Kunstwerke schufen. Starke anthropologische Unterschiede hat man indessen auch sonst in Amerika bei Stämmen angetroffen, die sprach- und kulturverwandt waren<sup>69)</sup>.

Wie weit sich Verzweigungen der altolmekischen Kultur noch nach anderen Richtungen erstreckten, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß ein Ausläufer nach der pazifischen Küste Mexicos und Guatemalas hinüberreichte, wo die Ruinenstadt Tonalá im Osten von Tehuantepec, das ungefähr gleichzeitig mit La Venta entdeckte Izapa an der Grenze von Chiapas und Guatemala und die früher ohne stichhaltige Gründe einem Nahuja-Stamm (den Pipil) zugeschriebenen Denkmäler von Cozumalhuapa und El Baúl sich wahrscheinlich als wichtige Etappen auf dem Weg der altolmekischen Kultur nach Süden erweisen

<sup>68)</sup> Copan: Abbildungen bei Maudslay 1889/1902, Atlas I, Taf. 17 a und b; Vaillant 1935, S. 40; Trik 1939, Taf. 14. Piedras Negras: Getzé 1932, S. 213 und 214/5. Palenque: Maudslay op. c. IV, Taf. 8—11. Comalcalco: Blom und La Farge 1926/7, I S. 119—122, 124—129.

<sup>69)</sup> Z. B. bei den Central-Algonkin und Süd-Sioux am unteren Missouri, die körperlich in starkem Gegensatz zu den übrigen Algonkin- und Sioux-Stämmen stehen.

werden<sup>70)</sup>. Nur andeuten möchte ich, daß gewisse — freilich ganz entfernte — Anklänge an die altolmekische Kultur auch bei den älteren Andenvölkern Columbiens und Perus vorhanden waren. Ich denke hier an die steinernen Grabbauten und Sarkophage San Agustíns, vor allem aber an die merkwürdige Parallele, daß auch bei den älteren Andenvölkern, besonders in Chavín de Huantar, der Jaguar unter den religiösen Konzeptionen an erster Stelle stand und in der religiösen Kunst das alles beherrschende Motiv bildete. (Teil II folgt später!)

#### Literatur

- Acosta, Jorge B.  
1939: Exploraciones arqueológicas realizadas en el estado de Michoacán durante los años 1937 y 1938.  
Rev. Mexic. Estud. Antrop. 3. Mexico.
- Anales Históricos.  
1939/40: Anales Históricos de la Nación Mexicana. Die Mss. Mexicains Nr. 22 und 22<sup>bis</sup> der Bibliothéque Nationale de Paris. Übersetzt u. erl. von E. Mengin. I, II.  
Bäessler-Archiv 22 u. 23. Berlin.
- Bancroft, Hubert Howe.  
1875/6: The native races of the Pacific states of North America. I—V.  
London.
- Batres, Leopoldo  
1902: Explorations of Mount Alban.  
Mexico.  
1905: La lápida arqueológica de Tepatlaxco.  
Mexico.  
1908: Civilización prehistórica de las riberas del Papaloapan y costa de sota-vento, Est. de Veracruz.  
Mexico.
- Beyer, Hermann.  
1922: Sobre una plaqueta con una deidad teotihuacana.  
Mem. Rev. Soc. Cient. Ant. Alzate 40. Mexico.
- Blom, Frans, und La Farge, Oliver.  
1926/7: Tribes and temples, I, II.  
New Orleans.
- Carochi, Horacio.  
1892: Arte de la lengua Mexicana [1645].  
Colección de gramáticas de la lengua Mexicana 1.  
Mexico.
- Caso, Alfonso.  
1927: Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala.  
Rev. Mex. Est. Hist. 1, 4. Mexico.  
1930: Informe preliminar de las exploraciones realizadas en Michoacán.  
An. Mus. Nac. Arqu. Hist. Etn. 4. Ep. 6. Mexico.  
1932: Las exploraciones en Monte Albán. Temporada 1931/2.  
Publ. Inst. Panamer. Geogr. Hist. Mexico.  
1935: Las exploraciones en Monte Albán. Temporada 1934/5.  
Ebenda.  
1938: Exploraciones en Oaxaca. Quinta y sexta temporadas 1936—1937.  
Ebenda.
- Caso, Alfonso, und Rubín de la Borbolla, D. F.  
1936: Exploraciones en Mitla 1934—1935  
Mexico.
- Cerón Carvajal, Jorge.  
1905: Relación de Tepeaca y su partido (1580).  
Papeles de Nueva España publ. por Fr. del Paso y Troncoso. Seg. Ser. 5.  
Madrid.

<sup>70)</sup> Vgl. hierzu Waterman 1924, S. 1/2; H. Spinden 1928, S. 188; Stirling 1943, S. 72—74. Die Abhandlung E. Thompsons über Cozumalhuapa in den Contributions to Amer. Anthropol. and Hist. des Carnegie-Instituts (1948) war mir leider noch nicht zugänglich. — Eine Stele von El Baúl, die zuerst von Waterman publizierte „Piedra Herrera“, trägt eine nur noch teilweise lesbare Inschrift mit einer Initial Series, die nach einem auf dem New Yorker Amerikanistenkongreß 1928 gehaltenen, unveröffentlichten Vortrag W. Lehmanns 7.19.7.8.12—12 Eb zu lesen ist. Trifft dies zu, wie im allgemeinen angenommen wird, dann wäre die Stele von El Baúl nur 60 Jahre jünger als das Stelenfragment von Tres Zapotes. Nach der Stilanalyse Stirlings (1940 a, S. 10—13) steht die figürliche Darstellung auf der Piedra Herrera frühen Mayadenkmälern, wie der Leidener Platte, nahe. Auch die Form der Hieroglyphe eb ist sehr archaisch. Das hohe Alter der Piedra Herrera kann also kaum bestritten werden; sie ist aber zweifellos kein Beweis für frühe „toltekische“ Einflüsse auf die Maya, wie Lehmann annahm.



- Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.  
1889: Anales, 6<sup>me</sup> et 7<sup>me</sup> Relation (1258—1612) publ. par Rémi Siméon. Paris.
- Díaz del Castillo, Bernal.  
1904: Historia verdadera de la conquista de Nueva España. Ed. Genaro García I, II. Mexico.
- Drucker, Philip.  
1943 a: Ceramic stratigraphy at Cerro de las Mesas, Veracruz, Mexico. Bull. 141 Bur. Amer. Ethnol. Washington.  
1943 b: Ceramic sequences at Tres Zapotes, Veracruz, Mexico. Bull. 140 Bur. Amer. Ethnol. Washington.
- Ekholm, Gordon F.  
1942: Excavations at Guasave, Sinaloa, Mexico. Anthropol. Pap. Am. Mus. Nat. Hist. 38, 2. New York.  
1944: Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico. Ebenda 38, 5.
- García Payón, José.  
1947: Sinopsis de algunos problemas arqueológicos de Totonacapan. El México Antiguo 6, 9—12. Mexico.
- Getze, Bioren.  
1932: Two sculptures of the Maya old empire. Art and Archaeology 33. Washington.
- Historia Tolteca-Chichimeca.  
1937/8: Die mexikanische Bilderschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Übers. u. erl. von K. Th. Preuss und E. Mengin. I, II. Bessler-Archiv Beiheft 9 und Bd. 21. Berlin.
- Holmes, William H.  
1895/7: Archeological studies amongst the ancient cities of Mexico. I, II. Field Mus. Nat. Hist. Publ. Anthropol. Ser. 1, 1. Chicago.  
1907: On a nephrite statuette from San Andres Tuxtla, Vera Cruz, Mexico. Amer. Anthropol. N. S. 9. Lancaster (Pa.).
- Itinerario de Grisalva.  
1858: Itinerario de la Armada del Re Católico en India verso la Isola de Juchathan. Col. Docum. Hist. de México. Ed. Joaquín García Icazbalceta 1. Mexico.
- Jiménez Moreno, Wigberto.  
1942: El enigma de los Olmecas. Cuadernos Americanos 5. Mexico.
- Joyce, T. A.  
1931: Sculptured figures from Vera Cruz State, Mexico. Man 31, 19. London.
- Kelly, Isabel.  
1938: Excavations at Chametla, Sinaloa. Ibero-Americana 14. Berkeley (Cal.).  
1945 a: Excavations at Culiacan, Sinaloa. Ebenda.  
1945 b: The archaeology of the Autlán-Tuxcacuesco area of Jalisco. Ebenda.
- Krickeberg, Walter.  
1918/25: Die Totonaken. I, II. Bessler-Archiv 7 und 9. Berlin.  
1936/7: Bericht über neuere Forschungen zur Geschichte der alten Kulturen Mittelamerikas. I, II. Die Welt als Geschichte 2 und 3. Stuttgart.  
1948: Das mittelamerikanische Ballspiel und seine religiöse Symbolik. Paideuma 3, 3—5. Bamberg.  
1949: Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas. I. Berlin.
- Lehmann, Walter.  
1920: Zentral-Amerika. I: Die Sprachen. Berlin.
- o. J. [1921]: Altmexikanische Kunstgeschichte. Berlin.  
1922: Ein Tolteken-Klagegesang. Festschrift Eduard Seler. Stuttgart.  
1928: Ergebnisse einer mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in den Jahren 1925/28 ausgeführten Forschungsreise nach Mexico und Guatemala. Anthropos 23. Mödling bei Wien.

Linné, Sigvald.

- 1934: Archaeological researches at Teotihuacan, Mexico.  
Ethnogr. Mus. of Sweden, Publ. n. s. 1.  
Stockholm.
- 1938: Zapotecan antiquities.  
Ebenda 4.
- 1942: Mexican highland cultures.  
Ebenda 7.

Marquina, Ignacio.

- 1939: Exploraciones en la pirámide de Cholula, Puebla.  
Contribución al XXVII Congreso de Americanistas.  
Vervielfältigung in Maschinenschrift. Mexico.

Maudslay, Alfred Percival.

- 1889/1902: Archaeology, I—IV (Text und Atlas).  
Biología Centrali-Americana ed. F. D. Godman and O. Salvin.  
London.

Mendieta, Gerónimo de.

- 1870: Historia eclesiástica Indiana. Ed. Joaquín García Icazbalceta.  
Mexico.

Moedano, Hugo.

- 1941: Estudio preliminar de la cerámica de Tzintzuntzan.  
Rev. Mexic. Estud. Antrop. 5. Mexico.

Motolinia (Toribio de Benavente).

- 1903: Memoriales. Publ. Luis García Pimentel.  
Mexico.

Noguera, Eduardo.

- 1941: Estudio de la cerámica encontrada en el sitio donde estaba el Templo.  
Mayor de México.  
An. Mus. Nac. México 5. Ep. 1, 2. Mexico.

Palacios, Enrique Juan.

- 1947: Las fechas de Xochicalco, de la Piedra del Sol y del Códice Vaticano A.  
Mexico.

Paso y Troncoso, Francisco del.

- 1893: Catálogo de la sección de México.  
Exposición histórico-americana de Madrid. I, II.  
Madrid.

Plancarte y Navarrete, Francisco.

- 1911: Tamoanchan.  
Mexico.

Popol Vuh.

- 1944: Popol Vuh, das heilige Buch der Quiché-Indianer von Guatemala. Übers.  
und erl. von Leonhard Schultze. Jena.  
Quellenwerke zur alten Gesch. Amerikas hrsg. vom Ibero-Amerik. Inst.  
Berlin. 2. Berlin.

Ricketson, Oliver G. und Edith B.

- 1937: Uaxactun, Guatemala. Group E—1926-1931.  
Carnegie Inst. Publ. 477. Washington.

Robelo, Cecilio A.

- 1911: Origen del calendario Nahuatl.  
An. Mus. Nac. 3. Ep. 3. Mexico.

Sahagún, Bernardino de.

- 1927: Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún.  
Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Herausgegeben von  
Caecilie Seler-Sachs.  
Stuttgart.

Saville, Marshall H.

- 1929: Votive axes from ancient Mexico.  
Indian Notes 6, 3 und 4. New York.

Seler, Eduard.

- 1902/23: Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthums-  
kunde. I—V.  
Berlin.

Seler (-Sachs), Caecilie.

- 1900: Auf alten Wegen in Mexiko und Guatemala.  
Berlin.
- 1922: Altertümer des Kantons Tuxtla im Staate Veracruz.  
Festschrift Eduard Seler. Stuttgart.



- Spinden, Ellen S.  
1933: The place of Tajin in Totonac archaeology.  
Amer. Anthropol. N. S. 35. Menasha.
- Spinden, Herbert.  
1928: Ancient civilizations of Mexico and Central America. 3rd Ed.  
Amer. Mus. Nat. Hist. Handbook Ser. 3. New York.
- Stirling, Matthew W.  
1939: Discovering the New World's oldest dated work of man.  
Nat. Geogr. Magazine 76, 2. Washington.  
1940 a: An initial series from Tres Zapotes, Vera Cruz, Mexico.  
Nat. Geogr. Soc. Contrib. Techn. Pap. Mexican Archeol. Ser. 1, 1.  
Washington.  
1940 b: Great stone faces of the Mexican jungle.  
Nat. Geogr. Magazine 78, 3. Washington.  
1941: Expedition unearths buried masterpieces of carved jade.  
Ebenda 80, 3.  
1942: Finding jewels of jade in a Mexican swamp.  
Ebenda 82, 5.  
1943: Stone monuments of southern Mexico.  
Bull. 138 Bur. Amer. Ethnol. Washington.
- Strebel, Hermann.  
1885/9: Alt-Mexiko. I, II.  
Hamburg.
- Strong, William Duncan, Kidder, Alfred und Paul, und Drexel, A. J.  
1938: Preliminary report on the Smithsonian Institution — Harvard University  
archaeological expedition to northwestern Honduras, 1936.  
Smithson. Miscell. Coll. 97, 1. Washington.
- Thompson, J. Eric.  
1939: Excavations at San José, Brit. Honduras.  
Carnegie Inst. Publ. 506. Washington.
- Tlatelolco.  
1944/8: Tlatelolco a través de los tiempos. I—X.  
Mem Acad. de la Historia 3—7. Mexico.
- Torquemada, Juan de.  
1723: Los veinte i un libros rituales i monarchia Indiana. I—III.  
Madrid.
- Tozzer, A. M.  
1930: Maya and Toltec figures at Chichen Itza.  
Proceed. 23. Intern. Congr. Amer. New York.
- Triak, Aubrey S.  
1939: Temple XXII at Copan.  
Carnegie Inst. Contrib. Amer. Anthropol. Hist. 5, 27. Washington.
- Vaillant, George C.  
1931: A bearded mystery.  
Natural History 31, 3. New York.  
1932: A precolumbian jade.  
Natural History 32, 6. New York.  
1934: The archaeological setting of the Playa de los Muertos culture.  
Maya Research 1, 2. New York.  
1935: Artists and craftsmen in ancient Central America.  
Amer. Mus. Nat. Hist. Guide Leaflet Ser. 88. New York.  
1938: A correlation of archaeological and historical sequences in the Valley  
of Mexico.  
American Anthropologist N. S. 40, 4. Menasha.
- Vaillant, Suzannah B. und George C.  
1934: Excavations of Gualupita.  
Anthropol. Pap. Am. Mus. Nat. Hist. 35, 1. New York.
- Washington, Henry S.  
1922: The jade of the Tuxtla statuette.  
Proceed. U. S. Nat. Museum. 60, 14. Washington.
- Waterman, T. T.  
1924: On certain antiquities in western Guatemala.  
Bull. Pan-American Union. Washington.
- Weiant, C. W.  
1943: An introduction to the ceramics of Tres Zapotes, Veracruz, Mexico.  
Bull. 139, Bur. Amer. Ethnol. Washington.

# Die Caldas-Kultur

Von  
Hermann Trimborn

Mit 2 Abbildungen

Die beiden Andenkette Ekuadors setzen sich als Cordillera Occidental und Cordillera Central auch in Kolumbien fort, und es gesellt sich zu ihnen hier noch die Cordillera Oriental. West- und Zentralkordillere, die sich im Norden in das allmählich abfallende Bergland von Antioquia auflösen, schließen nicht Hochflächen, sondern die tiefen Täler des Patía und Cauca ein. Diese westliche interandine Senke ist nicht nur weniger breit und tief als das Magdalenenal, sondern auch weniger einheitlich; denn zwischen Zentral- und Westkordillere haben wir es mit zwei getrennten Gräben zu tun, die der Cauca in einem engen und windungsreichen Laufstück vereint. Auf der Gesamtstrecke dieses Flusses können wir deshalb vier verschiedene Stufen unterscheiden:

1. das Hochtal von Popayán, wo die gleichnamige Kolonialstadt auf einer Meereshöhe von 1700 m liegt;

2. das „Valle“ im engeren Sinne, das Stück zwischen Santander und Cartago, in dem der Cauca auf etwa 1000 m Höhe mit unmerklichem Gefälle und in tragem Laufe schiffbar dahinfließt. Aus der bis 25 km breiten Talsohle steigen beiderseits steil die Gebirge auf;

3. abwärts von Cartago dagegen verwandelt der Cauca sich dann in einen reißenden Bergfluß! Hier im Departamento Caldas rücken die Kordilleren aufs engste zusammen, und der Fluß bricht sich durch eine unwegsame Schlucht, den „cañón del Cauca“, Bahn, dessen engste Stelle (bei Marmato) nur 60 m beträgt. Lediglich an der inneren Seite der Windungen finden sich winzige Auen; im übrigen deckt dichter Urwald, vorwiegend aus Bambussen, die steil abfallenden Hänge, die tief von den zum Cauca niederstürzenden Nebenflüssen, wie dem Río Arma, durchfurcht sind. Infolge der erdrückenden Hitze liegen die Siedlungen auf den kühleren Hochflächen über den Tälern, so Salamina auf 1820 m;

4. flußabwärts von Jericó öffnet sich dann das Valle de Antioquia wieder zu ruhigerem und schiffbarem Lauf. Bei 600—500 m Meereshöhe hat das Tal 10—15 km Breite und wird auf beiden Seiten von dem Bergland von Antioquia flankiert.

Hieraus allein ergibt sich für die Kulturen des Caucats und seiner Randlandschaften die Frage: In welchem Grade hat die unterschiedliche Landesnatur zu einer Ungleichheit der Lebensformen beigetragen, inwieweit besteht aber auch eine Einheitlichkeit dieser Lebensformen ungeachtet der Verschiedenheit des Milieus?

Denn dem aufmerksamen Betrachter der alten Kulturen drängt sich das Nebeneinanderbestehen einer Kulturgemeinschaft und ausgeprägter Kulturprovinzen auf. Diese regionalen Kulturindividualitäten sind zum Teil sicher geographisch bedingt; man denke nur an die vorkolumbische Ausbeutung der Erzlagerstätten in Caldas und Antioquia oder an die Verwendung des Bambus als Baustoff in der unteren Waldregion.



Führen wir uns das Vorliegen einer kulturellen Gemeinschaft über die Landschaftszonen hinweg an einer Reihe von grundlegenden Elementen vor Augen, so gehören die einheitliche Ernährungsgrundlage und die Übereinstimmung in der Metalltechnik ebenso hierher wie zahlreiche Entsprechungen auf gesellschaftlichem Gebiet. Abgesehen von der Macana als Schlagwaffe sind das die Stärkung der despotischen Häuptlingsmacht mit einer markierten Gliederung der Stände, besonders der Sklaverei, die Polygamie in Verbindung mit Haupt- und Nebenfrauen, die Kopfjagd und die Anthropophagie. Dazu gesellen sich weitere Gemeinsamkeiten der geistigen Haltung: man denke nur an das präanimistische Weltbild und an viele auch detailliertere Züge der Magie. Es kann nicht bestritten werden, daß es sich hier um wesentliche Äußerungen eines weitgehend einheitlichen Lebensstiles und einer gemeinsamen Weltanschauung handelt, die durchaus zu einer zusammenfassenden Betrachtung des westkolumbianischen Chibcharaumes (nicht etwa des Chocó) berechtigen.

Und dennoch steht diesen Gemeinsamkeiten eine deutliche Aufspaltung in Kulturprovinzen gegenüber. Die wichtigsten sind die oberste Talstufe rund um Popayán, das „Valle“ im engeren Sinne, das Bergland von Caldas und der Großraum von Antioquia. Auf letzteren beschränkten sich, um wieder nur beispielhaft zwei Kulturelemente zu nennen, die Verwendung des Pfeilgiftes und der Handel mit Menschenfleisch.

Als neuer Eindruck hat sich mir die ethnographische Eigenart des beiderseitigen Caldas aufgedrängt, also jener Zone, in der sich auf engstem Raume zwischen dem Valle de Antioquia und dem Valle del Cauca die Völker gestaut haben, ohne daß dabei der Fluß eine scheidende Rolle zwischen Osten und Westen spielt.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die völkischen Gruppen, die diesen Raum zu beiden Seiten des Cauca bewohnten (A b b. 1). Auf dem rechten Ufer finden wir dann, im Übergange vom „Valle“ zum Gebiete der Talverengung, die Quimbaya, die beiden Landschaften angehören und in deren Heimat die Eroberer Cartago viejo gründeten, das heute Pereira heißt. Durch eine Wüstung von zwei Tagemärschen waren die Quimbaya von ihren nördlichen Nachbarn, den Carrapa in der Gegend des heutigen Manizales, getrennt, an die sich die Picara um das jetzige Filadelfia schlossen. Es folgen die Pozo in der Gegend von Salamina, die Paucura, von denen heute noch die Niederlassung Pácora Kunde gibt, und schließlich, ehe das Valle de Antioquia sich wieder zu der Landschaft Cenufana öffnet, die Arma im Gebiet der gleichnamigen heutigen Stadt. Auf dem linken Caucaufer liegt zwischen diesem Fluß und dem Río Rizaralda die Landschaft Anserma, wo die Eroberer den Stützpunkt Santa Ana de los Caballeros, das jetzige Anserma viejo, anlegten, ein von mehreren Stämmen bewohnter Großraum, der den gegenüberliegenden Stammesgebieten der Quimbaya, Carrapa und Picara entspricht. Nördlich grenzt an Anserma Quinchía an, gegenüber den Pozo und in der Gegend des späteren Nazaret. Es folgen in dem Raume zwischen dem Cauca und dem antioquiensischen San Juan die Landschaften Caramanta und Cartama, das letztere im Gebiet des heutigen Támesis, während dann Cori und Iraca — gegenüber Cenufana — schon in dem sich wieder erweiternden Tale von Antioquia sind.

Ich möchte hier eine Reihe markanter Eigenheiten dieser Kultur von Caldas vor Augen führen, die diesen Raum zum Unterschiede von den nördlichen und südlichen Nachbargebieten kennzeichnen (vgl. A b b. 2).

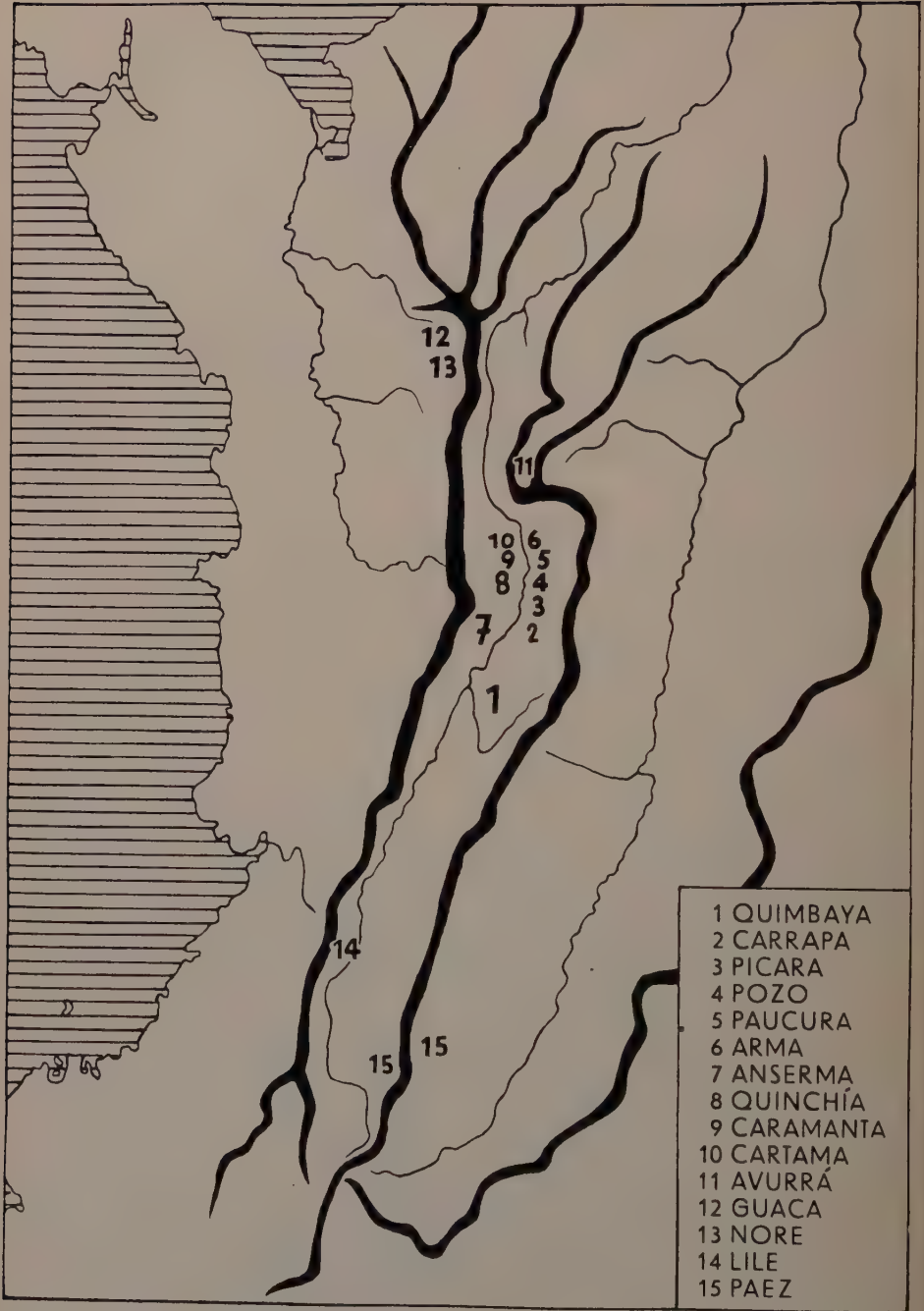


Abb. 1



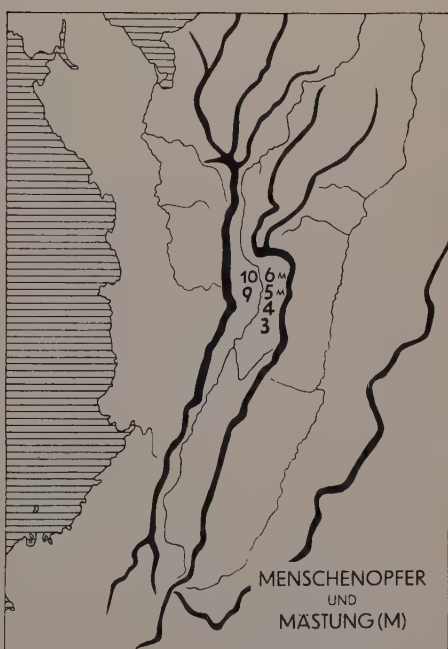
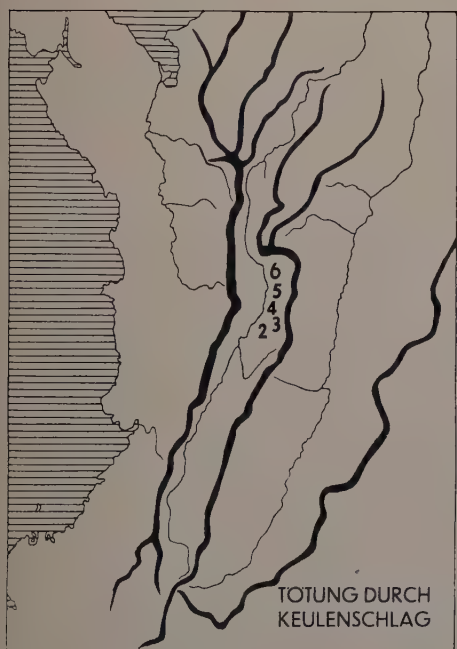
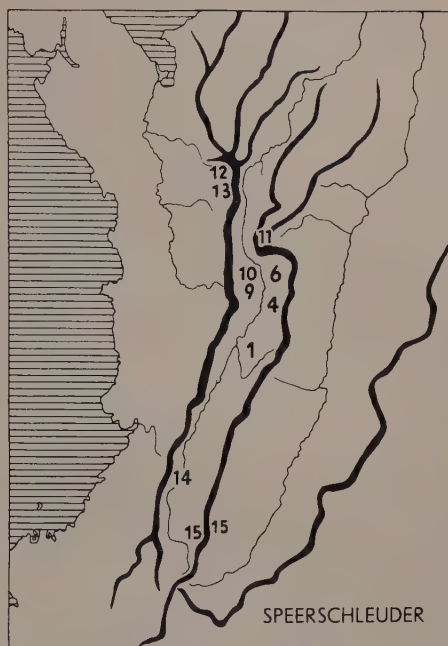
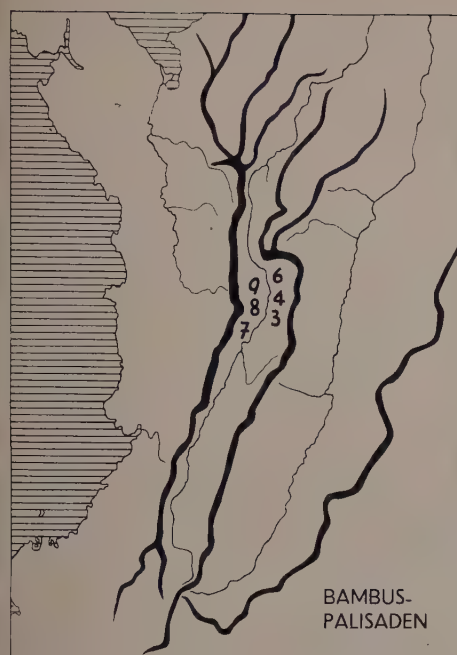


Abb. 2

1. So finden wir in Arma, Pozo, Picara, Caramanta, Quinchía und Anserma jene *Bambus palisaden* bezeugt, die den Dorfplatz vor den Häusern der Häuptlinge in eine Festung verwandelten und innerhalb derer sich eine mit Leitern ersteigbare Bambusplattform erhob. Zu ihrer Errichtung wurden Bambusse reihenweise verpflanzt, also ein künstlicher Wald gebildet, der aus zwanzig Reihen von Bambussen bestand, deren Entfernung voneinander 1—2 Spannen (21—42 cm) betrug. In Arma, Pozo und Picara diente die Plattform auch zur Vollziehung von Opfern, so wie uns aus Pozo bezeugt ist, daß man sie auch als Wachturm benutzte. Eine gleiche Verwendung darf in den anderen Fällen vermutet werden. Dasselbe gilt, wenn wir aus Picara und Anserma, also ebenfalls von beiden Seiten des Cauca, erfahren, daß die Bambusse in bestimmten Abständen Öffnungen hatten, damit der Wind so Töne in verschiedener Höhe erzeuge; möglicherweise wurden diese als Stimmen der erschlagenen und verzehrten Feinde aufgefaßt, deren Schädel die Bambusse krönten.

2. Gehen wir von diesen Verteidigungsanlagen zu den Waffen über, so drängt sich die gegensätzliche Verbreitung zweier charakteristischer Fernwaffen auf: der Speerschleuder und des Bogens. Die anscheinend rückläufige Verbreitung der *Speerschleuder* beschränkt sich auf die Hochtäler von Guaca und Nore in der West- und von Aburrá in der Zentralkordillere, auf Arma, Pozo und Quimbaya im rechtsseitigen und auf Cartama und Caramanta im linksseitigen Caldas; bei den Lile des Valle hatte sie sich nurmehr zum Teil erhalten und fand sich sonst nur noch bei den Paez der Zentralkordillere; vom Hochtal von Popayán schließlich ist sie uns nur durch einen archäologischen Fund bekannt. Am besten hatte die Speerschleuder sich also noch in Caldas behauptet, im übrigen aber war sie im Rückzug begriffen und weitgehend schon dem Bogen gewichen, der die typische Fernwaffe des Großraums von Antioquia war. Friederici hat also richtig erkannt, daß bei den westkolumbianischen Chibchavölkern der Bogen im Gegensatz zur Speerschleuder einer jüngeren Schicht angehört. Im Gegensatz zu seiner allgemeinen Verbreitung bei den Völkerschaften von Antioquia wird der Bogen im beiderseitigen Caldas überhaupt nur bei den Picara erwähnt, doch mit dem ausdrücklichen Hinweis, daß es wenige Exemplare gewesen seien, die dazu mit geringem Geschick gehandhabt wurden. Speerschleuder und Bogen weisen also vollkommen getrennte Verbreitungsgebiete auf, deren Grenze zwischen Caldas und Antioquia verläuft. Aber es handelt sich dabei ja überhaupt nicht um statische Verhältnisse, sondern der Bogen war offenbar im Vorstoß begriffen, und zwar von drei Seiten aus: hauptsächlich vom Norden, also aus dem Raume von Antioquia, aber zweitens auch von den Chocó aus nach Osten, wodurch ein Teil der Lile in den Besitz von Bögen gekommen war; und drittens waren ebenso über die Zentralkordillere vereinzelte Exemplare auf das rechte Caucaufer zwischen Pueblo-Llano und Picara gelangt. Aus diesen Darlegungen geht also schlüssig hervor, daß die Kulturprovinz Caldas zur älteren Schicht ohne Bogen, aber mit Speerschleuder gehört.

Gleichzeitig sind uns nun die Stämme von Caldas als arge Kannibalen bekannt. Die Schilderungen eines Cieza und Robledo lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Sitte besonders bei den Carrapa, Picara, Pozo, Paucura und Arma des rechten Caucaufers in einer entsetzenerregenden Blüte stand; demgegenüber darf man die kannibalischen Praktiken ihrer südlichen Nach-



barn, der Quimbaya, als vergleichsweise weniger intensiv bezeichnen, ebenso auch die in Anserma (und Caramanta) geübte Anthropophagie. Der Kannibalismus gehört also nicht, wie Friederici annahm, der jüngeren Schicht mit dem Bogen an, sondern vertritt gegenüber einer älteren, kannibalismusfreien Phase und der jüngeren Bogenkultur eine mittlere Schicht, die wohl den Kannibalismus, aber noch nicht den Bogen kannte.

3. Bei dieser allgemeinen Verbreitung der Anthropophagie, die nur in den Randlandschaften des oberen Porce-Tals (der Gegend des heutigen Medellín) und des obersten Caucats (bei den Coconuco, mit Anschluß an die Patía und Pasto) fehlt, treten im einzelnen charakteristische Züge auf. Hierzu gehört die Tötungsart der kannibalischen Opfer, die bei den Carrapa, Picara, Pozo, Paucura und Arma in einer ausgesprochen zeremoniellen Weise durch einen Keulenschlag auf den gesenkten Hinterkopf des niederknienenden Opfers erfolgte, das dann zur Erlangung der Schädel-trophäe enthauptet wurde; wir können dabei nicht entscheiden, ob der Keulenschlag die Betreffenden unmittelbar tötete oder nur betäubte, so daß dann die Enthauptung die unmittelbare Todesursache war. Der Vorgang erinnert an die Vollstreckung der Todesstrafe bei den Cueva durch ein bis zwei Schläge mit der Macana. Es handelt sich um ein geschlossenes Verbreitungsgebiet im östlichen Caldas, an das sich nördlich die gleichfalls zusammenhängende Verbreitung einer anderen charakteristischen Tötungsart, der Zerstückelung, schließt, die wir durch ganz Antioquia verfolgen können.

4. Als viertes Kulturelement, das sich innerhalb des gesamten Kulturbereiches auf das Gebiet von Caldas beschränkt, nenne ich die Mästung der zur Verzehrung bestimmten Gefangenen in Bambuskäfigen, die uns für Arma und Paucura überliefert ist.

5. Wir kommen jetzt zu den Menschenopfern im engeren kultischen Sinn der Vernichtung menschlichen Lebens im Dienste höherer Wesen und aus der Vorstellung heraus, daß menschliches Fleisch und Blut, vor allem aber menschliche Herzen, zur Erhaltung oder Stärkung der göttlichen Wesen erforderlich sind. Kultische Menschenopfer in diesem Sinne sind uns für Arma, Paucura, Pozo, Picara, Caramanta und Cartama bezeugt, sie beschränken sich also im Kulturraum des Caucales und seiner Randlandschaften auf das beiderseitige Caldas.

Mit Ausnahme von Pozo, wo der Leib des Opfers als Ganzes dargebracht wurde, handelt es sich allenthalben um Herzopfer, während der restliche Körper der betreffenden Kriegsgefangenen von der Kultgemeinde verzehrt wurde. Wir wissen nicht, ob ausschließlich Stammesfremde geopfert wurden; dagegen haben wir Teilbelege dafür, daß nicht nur Männer, sondern auch Frauen (Arma) und Kinder (Caramanta-Cartama) unter den Geopferten waren; für eine Beschränkung auf Stammesfremde spricht aber die aus Caramanta und Cartama berichtete Tatsache, daß man notfalls, d. h. beim Fehlen eigener Kriegsbeute, Sklaven anderwärts kaufte, um sie den Göttern darzubringen. Ein Zusammenhang zwischen der vorher erwähnten Mästung und dem Menschenopfer ist nicht ersichtlich. Über das Ausmaß der letzteren erfahren wir von Cieza, daß es in Arma und Paucura alle Diensttage christlicher Zeitrechnung zwei Individuen waren, während Robledo in Paucura gehört haben will, man habe nicht weniger als täglich fünf Menschenopfer gebracht. In

Arma (und wohl auch Paucura) ging die Kulthandlung auf der Plattform innerhalb der vorher beschriebenen Bambusgehege vor sich, in Pozo aber in einer besonderen Form, indem man das Opfer auf einen aufgespaltenen hohen Pfahl steckte und zur aufgehenden Sonne hin ausrichtete. In Caramanta und Cartama wurden die menschlichen Herzen der Gottheit in einem Tempel dargebracht, zu dem man sie in einer feierlichen Prozession trug. Abgesehen von dem Sonderfalle in Pozo fand die Opferung vor großen hölzernen Götterbildern in natürlicher Größe statt, die mit geöffneten Armen nach Osten schauten. Die Ausrichtung dieser Idole in Arma und Paucura wie der Opferpfähle in Pozo zur aufgehenden Sonne hin beweist die solare Natur der höheren Wesen, in deren Dienste die Menschenopfer standen.

Nur in einem Teil des Kulturraumes, für den der Kannibalismus allgemein kennzeichnend ist, allerdings wieder in einem geschlossenen Verbreitungsgebiet, nämlich dem beiderseitigen Caldas, hat die Idee der magischen Kraftübertragung zur Opferung von Menschen zwecks Speisung solarer Götter geführt.

Sicher wäre es wünschenswert, diese wenigen, doch sinnfälligen Nachweise durch weitere zu ergänzen. Halten wir uns aber so charakteristische und markante Besonderheiten vor Augen, wie es die Bambuspalisaden der Dorfbefestigungen, der intensive Kannibalismus bei Fehlen des Bogens, die zeremonielle Tötungsart der kannibalischen Opfer, die Mästung der Gefangenen in Bambuskäfigen und schließlich die Menschenopfer vor den Idolen solarer Götter sind, so drängt sich schon damit die kulturelle Eigenart des Raumes von Caldas auf.

Die Frage nach weiterreichenden Beziehungen dieses Kulturkomplexes über die unmittelbaren Nachbarn hinweg dürfte kaum mit einer einheitlichen Antwort rechnen können. Kultischen Menschenopfern begegnen wir als ihrem nächsten Vorkommen in dem Cueva-Kazikat Dabaiba (und es fehlt auch nicht die eine und andere sprachliche Parallele, z. B. wenn es auch auf dem Isthmus die Ortsbezeichnung Pacora gibt). Insgesamt aber wird sich die eigenartige Caldas-Kultur überhaupt nicht aus einer Wurzel erklären lassen. Sondern gerade in dieser Kontaktzone einer Völkerstauung auf engstem Raum wird mit einem Zusammenwachsen von Kulturelementen verschiedener Herkunft und Schichtung zu rechnen sein, das innerhalb der Kulturgemeinschaft der westkolumbianischen Chibcha zur Herausbildung einer so markanten Kulturprovinz wie des beiderseitigen Caldas führte.



# Kuràngara

## Neue magische Kulte in Nordwest-Australien

Von  
Helmut Petri

Dieser kurze Vortrag gilt der zusammenfassenden Betrachtung einer Gruppe bemerkenswerter Kulturercheinungen, die meine Arbeitskollegen und ich selbst kurz vor dem Kriege im Buschland der Kimberleys Nordwest-Australiens beobachten konnten. Bei allen Stämmen und Stammesresten zwischen der Dampierland-Halbinsel und der Mündung des King Edward- und Drysdale River, mit welchen uns die Feldarbeit in Berührung brachte, bemerkten wir ein lebendiges Interesse an bestimmten geheimen Kult-handlungen, Kultobjekten, Gesängen und Tänzen magischen Ausdrucks, denen unverkennbar der Charakter von etwas Neuem, in jüngster Zeit Importierten anhaftete und die einen tiefen, umgestaltenden Einfluß auf die traditionellen Kulturformen der Eingeborenen nahmen. Die Kimberley-Schwarzen haben für diesen Kultkomplex die zusammenfassende Bezeichnung Kuràngara oder Gorangàra und sehen darin eine gewaltige, vorwiegend unheilvolle Macht, die von geistigen Wesen ausgeht, die im fernen Süden oder Südwesten ihr übernatürliches Dasein führen. Es ist das Land der Wüste, die Great Victoria Desert südlich des Fitzroy River, ein Land, das für jeden Eingeborenen des Nordwestens zum Inbegriff des Unheimlichen und Bösen wurde.

Die sprachliche Wurzel des Wortes Kuràngara, Gorangàra ließ sich nicht feststellen. Gleich den es benennenden Kulturen, Gesängen und sakralen Gegenständen mag es seinen Ursprung in uns noch unbekannten australischen Wüstengegenden haben. Der Kimberley-Eingeborene übersetzt dieses Wort mit „poison“, also Gift. Es wird aber damit weniger die Vorstellung einer chemisch wirksamen Substanz verbunden, als die Idee einer unsichtbaren magischen Kraft von zerstörender und tödlicher Wirkung.

Fragt man nach der Herkunft dieser oder jener Kuràngara-Erscheinung, erhält man vom Schwarzen meist die Antwort „Warmàla“. Ein Land im Süden oder im Südwesten, in der Wüste oder an ihrem Rande wird unter dieser Bezeichnung verstanden. Unvorstellbar trocken und sandig sei dieses Warmàla, es sei die Heimat der D'anba, mächtiger und gefürchteter Geisterwesen, die ihre tödlichen, magischen Beschwörungsformeln, ihre Tänze und Gesänge, vor allem aber ihre Sakral-Hölzer, die „Minboru“ oder „Kùnyu“ auf den alten Handelswegen der Schwarzen nach Norden, in die Bereiche diesseits des Fitzroy River senden. Das Problem der „D'anba“ wird uns gleich noch ein wenig ausführlicher beschäftigen. Eine genaue Lokalisierung Warmàlas ist schwer möglich, denn jeder Kimberley-Stamm sieht es mehr oder weniger aus dem Blickfeld seines eigenen Gebietes. Beispielsweise bezeichnen die Nyigina der Fitzroy-River-Niederungen und die Dampierlandstämme die Länder der Mangala und Walmad'ieri, also ihrer Nachbarn in südwestlicher Richtung, als Warmàla. Auch die Ungarinyin, Worora und Unambal in den Zentral-Kimberleys verstehen unter Warmàla diesen Bezirk, nur rechnen sie bereits das Dampierland und die Fitzroy-River-Niederungen mit dazu, erweitern es also um ein beträchtliches nach Norden und Osten. Für die Gruppen am Drysdale River beginnt Warmàla bereits „auf der anderen Seite von Unambalgari“, d. h. im Südwesten jenseits des Prince

Regent River, im Lande der Ungarinyin und Worora. Interessant und aufschlußreich für das historische Problem der Kuràngara-Kulte ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Warmàla. Wie Prof. Elkin nachweisen konnte, war es bei vielen zentralaustralischen Gruppen üblich, ein nördlich der Aranda lebendes Volk „Walmala“ zu benennen. Der korrekte Name für dieses Volk sei aber „Wailbri“, und „Walmala“ oder „Warmàla“ erscheine unter allen Stämmen von der NO-Ecke Südaustraliens bis hinunter zu den Küsten der Great Australian Bight als gangbare Bezeichnung für die (uns durch Spencer und Gillen sowie Strehlow geläufig gewordenen) „Kadaitja“ oder magischen Blutrache-Expeditionen<sup>1)</sup>.

So wandelte sich also Warmàla bei den Kimberley-Eingeborenen in gleicher Weise wie unter manchen zentralaustralischen Stämmen aus einem kultisch-soziologischen Begriff in einen ethnisch-geographischen Begriff. Warmàla als Land und Volk existiert nicht, wohl aber gibt es im Inneren Australiens Völker, die Walmala als Institution und Sitte kennen und von ferner lebenden Gruppen danach genannt werden. Für den Kimberley-Eingeborenen ist es aber nicht Warmàla allein, woher alle Elemente kommen, die er unter der Bezeichnung Kuràngara zusammenfaßt. Es gibt gewisse Riten, Gesänge und auch Kultobjekte, von denen die Kuràngara-Experten berichten, sie seien ihnen aus „Waingari, Waringari oder auch Waiàngari“, einem fernen Land südöstlicher Richtung, gebracht worden. Auch hier bekommen wir wieder den Weg nach Inner-Australien gewiesen. Aus der unmittelbaren Nachbarschaft der Kimberleys wurde kein Stamm verwandten oder ähnlichen Namens bekannt, dafür lebt aber in Zentral-Australien, östlich des Loritja-Volkes, eine Waiàngara genannte Gruppe. Und es mag sein, daß diese Gruppe für die Eingeborenen des Nordwestens zu einem Symbol für alle Stämme der unbekannten und nur nebelhaft vorgestellten Wüstenländer des Südostens wurde. — Warmàla und Waingari sind also für den Kimberley-Schwarzen die in entgegengesetzten Richtungen liegenden, geheimnisvollen Reiche, aus denen aller Kuràngara zu ihnen kommt.

Um den Kuràngara-Komplex in seinen verschiedenen Ausdrucksformen würdigen zu können, um zu verstehen, wie er als eine Art neue Lehre langsam aus dem Herzen des Kontinents in den Nordwesten eindringt, müssen wir uns mit den geistigen Wesenheiten auseinandersetzen, die im Glauben der Eingeborenen hinter allen Kuràngara-Erscheinungen stehen. Es sind die schon erwähnten „D'anba“, die als mächtige, dem gewöhnlichen Sterblichen nicht sichtbare Geistergestalten ein ewiges und ruheloses Wanderleben führen, ein Dasein der Bewegung, wie es der nomadisierenden Lebensweise des australischen Schwarzen entspricht. Das trockene Warmàla, die menschenleere Wüste des inneren Australiens ist ihre Heimat, dort haben sie ihre unterirdischen Camp-Plätze. Nach den Aussagen eines Nyigina-Gewährsmannes leben sie dort als eine Nation, die Dingari heiße, und untereinander verständigen sie sich in der „D'uàlin-Sprache“, ein Idiom, das niemand verstehe. Die Vorstellung von der Unverständlichkeit der D'anba-Sprache ist übrigens allen Kimberley-Völkern gemeinsam, und wie P. E. Worms mitteilt, sagen sogar die mit dem D'anba-Glauben besonders eng vertrauten Mangala und Walmad'ieri (zwei Stämme, die südlich des Fitzroy-River-Bogen am Rande der Great Victoria Desert leben), daß diese Geister in verschiedenen, für niemand verständlichen Sprachen redeten. Das Bild, das sich die einzelnen Stämme des Nordwestens von den D'anba geformt haben, ist ziemlich einheitlich und in seiner Art auch scharf umrissen. Die D'anba wissen alles und

<sup>1)</sup> A. P. Elkin, *Australian Tribal Names*, Oceania VII, 1936, p. 522.



können alles. Unsterblich und von jeher alt gewesen, kamen sie zu Anfang der Zeiten aus der Erde und „machten sich selbst“<sup>2)</sup>).

Menschliche Gestalt haben die D'anba, aber sie sind dünn, skelettartig und hoch wie große Bäume. Ihre Hautfarbe sei hell wie die eines Halfcasts und sie tragen lange Kinnbärte, die in Kniehöhe aufgebunden werden. Die Fußspitzen der D'anba zeigen nach oben und es heißt, sie hinterlassen auf ihren unvorstellbar schnellen Wanderungen keine Spuren. Soviel zur äußeren Charakterisierung dieser Wüstengeister, die der Schwarze mit Furcht und Neugier betrachtet.

Jede Art Nahrung nehmen die D'anba zu sich, den Vorzug vor allem geben sie aber dem Genuß von Menschenfleisch. Man glaubt, das erkorene Opfer töte ein D'anba mit seinem von magischer Kraft erfüllten „Wilgin“, dem vogelköpfigen Bumerang, ein unter den zentralaustralischen Stämmen sehr weit verbreitetes Gerät. Um das Fleisch von den Knochen zu lösen, stelle er sein „Wirimànguru“, einen langen, runden Holzstab, hinter sich ins Feuer. Dabei singe er „Imbal“, die Gesänge für Todeszauber. (Auf die Bedeutung des Imbal im Leben der NW-Stämme kommen wir später noch zurück.) Alle Haut und alles Fleisch würden sich dann von der Leiche ablösen und nur die trockenen Knochen bleiben liegen. Knochen mögen die D'anba nicht essen oder abnagen.

Weiterhin stehen die D'anba im Rufe, große Wassertrinker zu sein. Die Ungarinyin in den Zentral-Kimberleys sagen, wenn diese Geister in ihr Land kämen und dort Wasser tranken, würde die Erde austrocknen und so werden wie Warmala, das die D'anba durch übermäßigen Wassergenuß in eine Wüste verwandelt hätten. Die West-Kimberley-Völker haben die Vorstellung, reisende D'anbas berührten keine Quellen und Billabongs, sondern führten ihr eigenes Wasser in den erwähnten langen Wirimànguru-Stäben mit sich und „machten sich damit kühl“.

Mit einem langen Geschlechtsteil und unablässig masturbierend, wandern die D'anba mit unwahrscheinlich schnellen Schritten in dunklen, mondlosen Nächten oder in der flimmernden Hitze der Mittagszeit. Sie wählen diese Stunden, um zu vermeiden, daß ihre Körper Schatten auf den Boden werfen, denn durch ihre Schatten würden sie sich fremden und feindlichen Geistern ausliefern. Voller Listen und Tricks sind sie auf ihren ruhelosen Reisen, bei denen sie sich niemals niedersetzen, um auszuruhen. Jederzeit können sie sich in ein Tier, eine Pflanze oder sonstiges Naturobjekt ihrer Umgebung verwandeln. Oft geschehe es, daß der Schwarze meint, er erblicke D'anba. Bei näherem Hinsehen erweise sich aber, daß es nur ein Baumstumpf, ein Ameisenhügel oder ein davonspringendes Känguruh war. D'anba habe plötzlich eine andere Gestalt angenommen, um den Menschen zu narren. So werden auch in den Vorstellungen der Schwarzen Luftspiegelungen zu einem listenreichen Werke der D'anba. Nichts bringt vielleicht den Wüstencharakter dieser Geisterwesen sinnfälliger zum Ausdruck als gerade dieser Glaube.

Die übernatürlichen Fähigkeiten der D'anba, ihre Macht über die Menschen, rühren von einer Substanz her, die sie in ihrem Inneren tragen und die „Gròare“ heißt. Die Kuràngara-Häuptlinge vergleichen dieses Gròare mit den eingeritzten Spiralen und konzentrischen Kreisen auf den tjurungagleichen „minboru“ oder „kùnyu“, die wir schon als aus Zentral-Australien importierte, heilige Hölzer D'anbas kennenlernten. Andererseits sagen sie

<sup>2)</sup> P. E. Worms, Religiöse Vorstellungen in N. W. Australien, Annali Lateranensi, IV, 1940, S. 219.

Gròare sei „wie der Faden eines Medizinmannes“ und trete aus den Geschlechtsteilen der D'anba heraus, um ihnen unsichtbar voranzueilen. Mit Gròare fänden die D'anba heraus, was sie herausfinden wollen, es gäbe niemand, der ihnen etwas verborgen halten könne. (Mit diesen Vorstellungen wird an alte, allgemein australische Glaubensinhalte angeknüpft. Die meisten Stämme dieses Kontinents schreiben ihren „Blackfellow Doctors“, d. h. den Medizinmännern, die Gabe zu, in visionärem Zustand Seelensubstanzen aus ihren Körpern zu entlassen und entlang einem dünnen, feinen Faden auf Wanderschaft in jenseitige Regionen zu entsenden.)

Die für die Schwarzen sicht- und greifbaren Repräsentanten der D'anba, vielleicht sogar ihr alter Ego sind die aus der Wüste eingeführten magischen Hölzer. Gleich den Schwirrhölzern und tjurunga der Aranda und Stämme nördlich der MacDonnell Ranges haben sie eine ockerrote Färbung und ihre Flächen tragen eingeritzte Bogen, parallele Wellenlinien, Spiralen, konzentrische Kreise, Tierfußspuren und andere konventionelle Motive. An ihrem zentralaustralischen Ursprung kann also kein Zweifel bestehen. Allerdings werden sie durch eine an ihren oberen Endstücken erst im NW angebrachte schwarzweiße Bemalung — es sind das die Farben der D'anba — der neuen Umgebung und dem magischen Kuràngara-Kult angepaßt. Die größeren, oft bis zu 2 m langen Exemplare heißen minboru, ein von den sw. Broome lebenden Karadjeri entlehnter Terminus für einen größeren Schwirrholz-Typus<sup>3)</sup> oder kùnyu (kund'e), eine Bezeichnung, die uns in den NO-Zipfel Südaustraliens führt. Prof. Elkin fand bei den dortigen Stämmen das Wort „Kunya“ für längere Stäbe und Stöcke, die bei magischen Inquestverfahren eine Rolle spielen<sup>4)</sup>. Auch unter den Völkern des nördlichen Wüstenrandes hat nach einer mündlichen Mitteilung von P. E. Worms das Wort noch die Bedeutung von Stab oder Stock. In den Kimberleys dagegen erfuhr dieser ursprüngliche Sinn eine Erweiterung. Kùnyu ist nicht nur das geheiligte Gerät D'anbas, sondern auch die es erfüllende magische Substanz, gleichzusetzen dem Gròare der Wüstengeister. Zudem identifizieren die Schwarzen kùnyu mit kuràngara, es sei „poison“ und sehr „stark“. So bringe ein nachlässiges Handhaben der Hölzer den sicheren Tod. Die kleineren Typen der kùnyu — sie sind 30—60 cm lang — haben den Namen „biliyengu“, ein Wort, das wie „minboru“ der Karadjeri-Sprache entnommen wurde und ursprünglich „Nahrung“ bedeutet. Sonst gleichen sie in Form, Farbe und Ornamentierung den großen Geräten, und auch sie erfüllt Kuràngara, Gròare oder Kùnyu, die magische und unsichtbare Substanz der D'anba.

Glatte und ornamentierte Perlschalen, die zum alten Kulturbesitz der Dampierlandstämme gehören, sind das gangbarste Tauschmittel zum Erwerb der Hölzer aus Warmala und Waingari. D'irgàli, ein alter zwischenstammlicher Handels- und Corroboree-Platz im Fitzroy-River-Gebiet wurde zu einem der Hauptumschlagszentren für Kuràngara-Geräte. Die Nordweststämme erhielten dort von den Mangala und Walmad'ieri nicht nur große und kleine Kùnyu-Hölzer, sondern auch die dazugehörenden Kultformen, Gesänge, Tänze, magische Beschwörungsformeln und geheimen D'anba-Lehren. Umgekehrt nahmen über D'irgàli die Perlschalen des nördlichen Küstenlandes ihren Weg in das Herz Australiens.

Alle Hölzer — und man sagt von ihnen, sie seien aus den Leibern der D'anba-Geister entstanden — haben ihre eigenen Namen und werden in Fels-

<sup>3)</sup> R. Piddington, Karadjeri Initiation, Oceania III, p. 53.

<sup>4)</sup> A. P. Elkin, Beliefs and Practices connected with death in N. W. and W. South Australia, Oceania VII, 281.

spalten oder hohlen Bäumen in der Nähe der geheimen Kuràngara-Plätze, der sogenannten „Maràl'e" oder „Maràd'", aufbewahrt und sorgsam gepflegt. Besondere „D'òingari" (Ungarinyin) bzw. „Yàimara" (Unambal), d. h. Häuptlinge, sind für sie verantwortlich und hüten sie für die lokale Kuràngara-Gemeinschaft, deren kultisches Zentrum der Maràl'e darstellt. Vielleicht wird man mir entgegenhalten, das sei nichts Neues in Australien, jede Gruppe dieses Kontinents habe ihren geheimen Buschplatz, zu dem auch ein Magazin der Schwirrhölzer gehöre. Es handelt sich hier aber nicht um diese traditionellen Kultmittelpunkte der Eingeborenen, wo die geheiligten Schwirrhölzer und tjurunga als Repräsentanten der mythischen Stammesheroen ihre Verwahrung finden, wo die geheimen Initiationsriten vorgenommen werden und wo das Geschehen der Urzeit durch Corroborees und rituelle Vermehrungshandlungen seine Wiederholung findet. Solche Zentren gibt es in den Kimberleys genau so, wie in anderen Teilen Australiens, sie existieren aber unabhängig von den Maràl'e, den Plätzen der Kuràngara-Kulte. D'anbas Hölzer, die minboru und biliyengu, sind für den Schwarzen etwas grundsätzlich anderes als die alten Schwirrhölzer der Urzeitüberlieferung.

Bei den Kuràngara-Feiern, die sich auf den Maràl'e-Plätzen abspielen, zu denen die Initiation eines jungen Mannes in die D'anba-Lehren, die Ankunft eines neuen Holzes aus der Wüste oder das Ausprobieren eines neuen Kuràngara-Corroboree Anlaß geben können, werden die Kùnyu-Hölzer, halbkreis- oder linienförmig angeordnet, in den Boden gesteckt. Diese Aufstellungen sind bestimmten Gesetzen unterworfen. Beispielsweise müssen die größten und führenden Hölzer stets am Anfang oder Ende der Reihe stehen und einmal nach Südwesten, das andere Mal nach Südosten weisen. Sie symbolisieren Warmàla und Waringari, die Herkunftsländer aller unter den Begriff Kuràngara fallenden Erscheinungen. Eine andere wichtige Regel ist, sämtliche Hölzer so zu setzen, daß ihre schwarzweiß bemalten Kopfen der Sonne abgekehrt sind. Mißachtete man dieses Gebot, so würde das „Gift" der D'anba-Kùnyu das ganze Land ausdörren und alles Leben hörte auf. Überhaupt lassen die Eingeborenen immer wieder durchblicken, daß man in der Behandlung der Hölzer nicht vorsichtig genug sein könne. Nur allzuleicht richte sich ihre Macht gegen den Menschen, der sie meistern will. Eine enge körperliche Berührung mit den Kùnyu bringe den Tod durch inneres Verbrennen. Wir hatten oft Gelegenheit zu sehen, daß die Männer auf den Kuràngara-Plätzen die Hölzer sehr behutsam anfaßten und bewegten. Bevor sie den Heimweg antraten und zu den Ihrigen ins Camp zurückkehrten, reinigten sie ihre Körper durch Rauch. Erst dann nahmen sie ihre Waffen, Nahrungsmittel, Tabak und sonstige Utensilien auf, die außerhalb des Maràl'e niedergelegt waren. Es heißt, das tödliche „Gift" der D'anba-Hölzer erfülle alles, was mit ihnen in Berührung komme.

Wir müssen uns jetzt die Frage vorlegen, welche Menschen zu Trägern der vor Frauen, Kindern und Uneingeweihten geheimgehaltenen Kuràngara-Kulte und -Lehren werden, und vor allem, wie sie es werden. In den von der weißen Zivilisation noch wenig angetasteten Zentral-Kimberleys muß ein junger Mann die „rote Farbe" erhalten haben, d. h. er muß alle Stadien der Stammes-Initiation von der Circumcisio bis zur erstmaligen Subincisio durchlaufen haben, ehe er von dem D'òingari eines Maràl'e in den Kuràngara eingeweiht werden kann. In den westlichen Kimberleys, wo der Auflösungsprozeß der Eingeborenenkulturen bereits in seine Endphase geglitten ist, lassen sich die jungen Leute vielfach nur noch in die D'anba-Kulte initiieren, d. h. sie entziehen sich den altüberlieferten Jugendweihen mit ihren schmerzhaften Operationen. Bei einer unter den Ungarinyin am Sale River in den



Zentral-Kimberleys beobachteten Kuràngara-Initiation lag der Schwerpunkt des rituellen Vorganges in der Berührung der Schultern des verhüllt auf dem Maràl'e sitzenden Novizen mit einem minboru durch den D'òingari. Anschließend mußte er ein Stück Wallaby-Fleisch essen, das er zuvor auf einem anderen, ihm in den Schoß gelegten minboru zu reiben hatte. Durch diese Handlung wird er der Macht der D'anba teilhaftig. Der Genuß des Fleisches erfüllt ihn mit Gròare, der magischen Substanz der Wüstengeister, und bereitet ihn für die Unterweisung in den Kuràngara-Lehren durch die Älteren vor. Nach Mitteilungen von Dr. Lommel spielt sich bei den Unambal am Prince Regent River die Kuràngara-Initiation im wesentlichen in analogen Formen ab, und dasselbe läßt sich von den Dampierlandvölkern sagen, wo ich mich aber nicht auf eigene Anschauung berufen kann, sondern auf die Berichte von Eingeborenengewährsleuten verlassen muß. Von Interesse dürfte auch sein, daß R. Piddington bei den Karadjeri südwestlich von Broome eine „Kurangada“-Initiationszeremonie beobachtete, die ebenfalls den beschriebenen Verlauf nahm, aber nicht mit den fremden D'anba, sondern mit einem urzeitlichen Heroenpaar der eigenen Stammesmythologie in Zusammenhang gebracht wird<sup>5)</sup>. Leider sind Piddingtons Angaben zu generell, um erkennen zu können, ob „Kurangada“ bei den Karadjeri eine altüberlieferte Kultform darstellt, oder auch, wie unter den Kimberley-Stämmen, zu jüngeren, aus der Wüste hereinströmenden Kultbewegungen gehört.

Alle sich auf dem Maràl'e abspielenden Kulthandlungen, gleichgültig, ob eine Initiation oder ein anderes Ereignis den Anlaß geben, finden ihren feierlichen Ausdruck in Corroborees, zu denen die Darsteller die schwarz-weiße Kuràngara-Bemalung anlegen. In der Hauptsache werden die Taten der D'anba melodramatisiert und die Tänzer ergreifen die in den Boden gesteckten Kùnyu-Hölzer. Aber auch andere Corroborees, die mit Kuràngara in den Nordwesten importiert werden, hingegen in ihrer zentralaustralischen Heimat wahrscheinlich zu einer Stammes-Urzeitlegende gehören und ursprünglich totemistische Bedeutung hatten, gelangen zur Aufführung. Noch viele Arten von Tänzen gibt es, die mit den D'anba-Lehren in die Kimberleys einwandern und außerhalb des Maràl'e-Platzes, an verborgenen Stellen des Busches zur Aufführung kommen. Auf sie können wir hier nicht eingehen. Alle die verschiedenen Kuràngara-Corroborees begleitenden Gesänge sind in einer Sprache, die von den Kimberley-Stämmen nicht verstanden wird. Wie die Schwarzen sagen, sei es die eingangs erwähnte „D'uàlin“-Sprache der D'anba, was uns aber zu einer Analyse der Liedtexte nur wenig helfen kann. Einige Wortelemente lassen einwandfrei ihren Ursprung aus den Dampierlandsprachen bzw. aus bekannten zentralaustralischen Dialekten erkennen, in ihrer Gesamtheit bleiben aber die Gesänge deswegen doch unverständlich, und es mag sein, daß sie sich in der Hauptsache aus uns noch fremden Idiomen der Great Victoria Desert aufgebaut haben.

Wir beschäftigten uns bisher in großen Zügen mit den geistigen und kultischen Elementen des Kuràngara-Komplexes. Sie bilden wohl die inneren und äußeren Voraussetzungen für seine praktischen Auswirkungen auf das Stammesleben, die wir in einer zerstörenden und von allen Eingeborenen gefürchteten Schwarzen Magie erkennen müssen. Es geht hier um ein System von Riten und Handlungen, die darauf abzielen, dem Mitmenschen unter Ausnützung übernatürlicher Kräfte Schaden zuzufügen. Ein Mann, der ein solches Instrument beherrscht, vereinigt in seiner Person eine Macht, die ihn über die Allgemeinheit hinaushebt, ihm ihr Schicksal in die Hände spielt.

<sup>5)</sup> R. Piddington, a. a. O., p. 81.

Der Magier wird also zu einem Meister außer ihm wirkender und der Geisterwelt angehörender Mächte, in deren Geheimnis er eingeweiht ist, die er bezwingt und zur Erreichung bestimmter Zwecke gebraucht. In diesem Sinne müssen wir das „Besingen mit Kuràngara“ oder „Imbal“, wie es die Kimberley-Stämme nennen, verstehen. Nur ein in Kuràngara, seine Lehren und Kulte initiiertes Mann vermag Imbal erfolgreich anzuwenden, denn Imbal ist Kuràngara, die magische Substanz D'anbas, die alles erfüllt, was von diesem Wüstengeiste kommt. Durch Initiation, Umgang mit den Kùnyu-Hölzern auf dem Maràl'e-Platz und Teilnahme an den geheimen Kuràngara-Corroborees, gewinnt und steigert der Eingeborene seine magischen Kräfte, wird zum Teilhaber des Gròare, der D'anba-Macht.

Zahlreich sind die einzelnen Imbal-Handlungen, und wir können sie hier nicht aufführen. Soweit es sich nicht um weiße Magie handelt, die mit Hilfe der Kùnyu-Hölzer die Vermehrung der eigenen Nahrung und des Wassers anstrebt, zielen sie auf das Krankmachen oder sogar Töten von Feinden ab. An einem Beispiel wollen wir uns das Prinzipielle ihres Herganges verständlich machen. Männer, die einen Gegner durch „Imbal-Singen“ beseitigen wollen, ziehen sich auf den Maràl'e zurück. Auf eine gefangene Eidechse, der man die Glieder zerbrach, lassen sie aus ihren Unterarm-Venen Blut rieseln. Dabei rufen sie den Namen des Individuums, dessen Untergang sie beschlossen haben. Wie es heißt, banne diese Handlung die Lebenssubstanz („nime-rai“ oder „yàyari“) des Opfers in das in Agonie liegende Tier. Daraufhin nehmen die Männer das „wàdangari“, einen zugespitzten Holz- oder Knochenstab, und zerstechen die Eidechse unter Absingung eines bestimmten Gesanges, um sie abschließend zu verbrennen. Noch ungefähr drei Tage führe der Betroffene ein seelenloses, automatenhaftes Dasein, in seinem Inneren fühle er sich heiß, und dann erlöse ihn der Tod. — Die meisten Imbal-Handlungen beruhen auf analogen Vorstellungen: Ein genau zu beobachtenden Regeln unterworfenen magischer Prozeß wird eingeleitet, um sich der Lebenskraft des Opfers zu versichern und mit ihr den Feind zu vernichten. An Stelle der Eidechse können nun Objekte verschiedener Art treten, beispielsweise ein Stück Baumrinde mit aufgezeichneter menschlicher Figur, aus Haar- oder Fäsermaterial gearbeitete Puppen, aber auch Dinge der weißen Zivilisation, wie Seife, Bierflaschen u. a. m.

Eine Tatsache ist, daß mit Imbal fast immer die beabsichtigte Wirkung erreicht wird. Ein Mann, der weiß, daß er besungen wurde, siecht dahin und stirbt nach verhältnismäßig kurzer Zeit. Der Mediziner, der sonst in Australien Schwarzer Magie erfolgreich entgegenzuwirken vermag, ist in Fällen von Imbal machtlos. Die Eingeborenen sagen, Imbal sei zu „stark“ und zu „giftig“, er komme von D'anba aus der Wüste, und selbst der Weiße mit seinen Medikamenten könne einen Besungenen nicht retten.

Magische Praktiken gab es in den Kimberleys genau so zu allen Zeiten, wie unter den übrigen Stämmen Australiens. Rezent ist aber ihr Überhandnehmen, ihr stetiges Anwachsen durch laufendes Einströmen neuer Imbal-Handlungen aus der Wüste. Man sollte annehmen, daß ein solcher Prozeß eine Situation ewiger Beunruhigung schafft, daß die Schwarzen in einem Zustand dauernder Angst und Unsicherheit leben. In Wirklichkeit aber macht sich dergleichen kaum bemerkbar, denn es gibt nur wenige Männer, die die Technik der Schwarzen Magie so zu meistern verstehen, daß sie sie bedenkenlos anwenden können. Selbst solche Leute werden noch Hemmungen verspüren, Imbal zu singen, denn ein geringer Fehler, eine Unbedachtsamkeit

bei der Ausführung des Rituals bedeutet den Tod für sie selbst. Nur allzu leicht kann sich die durch Imbal ausgelöste zerstörende Macht der D'anba gegen den Magier selbst richten. Zudem besteht die Gefahr, daß die Sippe des Besungenen Gleiches mit Gleichem vergilt. So ist durch diese Momente ein gewisser Ausgleich geschaffen. Jeder weiß vom anderen, daß er vor Imbal und seinen Folgen genau soviel Angst hat wie er selbst. Besorgnis und Furcht werden erst dann ernsthaft, wenn bestimmte Indizien für die Gefahr des Besungenwerdens vorliegen. Die Schwarze Magie stört also nur geringfügig den Gleichlauf des Lebens.

Es wurde versucht, den sogenannten Kuràngara-Komplex der nw.-australischen Stämme in seinen auffallendsten Erscheinungsformen zu skizzieren. Viele für das Gesamtproblem wichtige Momente mußten hier leider unberücksichtigt bleiben. Zum Abschluß wollen wir noch einmal auf die anfangs vorgetragenen Fragen des jungen Alters der Kuràngara-Kulte sowie ihrer umgestaltenden Einflüsse auf die alten Eingeborenenkulturen zurückgreifen. Die Zeit des ersten Auftretens der neuen Lehren aus der Wüste des Südens mag vielleicht 40—50 Jahre zurückliegen. Im nördlichen Dampierland, eines der Gebiete, wohin Kuràngara wahrscheinlich am frühesten gelangte und wo er sich heute zu einem festgefügtten Kultsystem ausgestaltet hat, sagten uns alte Männer, daß die D'anba und minboru-Hölzer zum erstenmal in ihr Land gekommen seien, als ihnen die ersten Barthaare wuchsen. Vorher habe man nur D'àmara, den großen Schöpferheros der „Bùgari-Zeit“ (Urzeit) und seine geheiligten „Kàlagur-Hölzer“ gekannt. Zweifellos noch später machten die Ungarinyin, Worora und Unambal der Zentral-Kimberleys die Bekanntschaft mit Kuràngara, denn die neuen Kulte, an deren erstes Erscheinen sich hier jüngere Männer erinnern, haben noch nicht die festen und eingespielten Formen wie im Westen. Viele Riten, Gesänge, Corroborees und Imbal-Handlungen, die im Dampierland dem Kuràngara ihr Gesicht gaben, waren in den Zentral-Kimberleys zu unserer Zeit noch unbekannt. In den vier Monaten unseres Aufenthaltes am Walcott Inlett und Sale River haben wir selbst das Vertrautwerden mit einigen neuen Kultformen aus Warmala beobachten können. Im Norden des Landes aber, unter den Stämmen der Drysdale- und King-Edward-River-Mündungen, stellten wir fest, daß man von Kuràngara nur sehr vage Vorstellungen hatte und daß er dort erst langsam an Einfluß gewann.

Dynamik und expansive Kraft der neuen Kulte und Lehren aus der Wüste lassen sich also nicht wegleugnen. Ebensowenig dürften ihr negativer Charakter und ihre destruktive Tendenz in Abrede gestellt werden. Es ist nicht allein das Übergewicht des Magischen, das sie zu einer negativen Erscheinung an sich im Stammesleben des Nordwestens werden läßt, es ist auch der zersetzende Einfluß, den sie auf die mythischen Überlieferungen der Eingeborenen ausüben. In den Zentral-Kimberleys stehen die alten und weisen Männer als Hüter der Stammes-Traditionen allen Kuràngara-Dingen mißtrauisch gegenüber. Es erfüllt sie mit Sorge, daß die jüngeren Leute sich den D'anba, ihren Riten und Lehren verschreiben, daß sie die Gesetze der mythischen Urzeit vergessen. Sie sehen, daß die neuen Kùnyu-Hölzer ins Land kommen und die alten Schwirrhölzer ihrer Väter, die „mai-àngari“, als Repräsentanten der urzeitlichen Himmelsheroen Ngùnyari und Wàlanganda an die Völker des Ostens verhandelt werden. Mit Unruhe beseelt sie das Überhandnehmen des magischen Singens, des Imbal, der Trockenheit in ihre Heimat bringt, neuen Krankheiten zur Ausbreitung verhilft und schließlich in nicht allzu ferner Zukunft den Untergang ihres Volkes herbeiführt. Bei diesen



Gedanken haben sie das Beispiel ihrer westlichen Nachbarn vor Augen, deren gänzliches Aussterben nur noch eine Frage der Zeit ist. Die alten Stammestraditionen leben dort allein in der Erinnerung einiger weniger Greise, und die Männer jüngeren und mittleren Alters gehen entweder ganz den Weg der Weißen oder suchen den verlorengegangenen inneren Halt in den magischen Kulturen aus der Wüste.

Wir sehen also, daß die Denkenden unter den Eingeborenen Kuràngara selbst als etwas Negatives, als eine fremde, zerstörende Macht, als eine Bedrohung ihrer alten Lebensformen und damit ihrer ganzen Existenz empfinden.

Es ist zweifelhaft, daß solche magischen Kultbewegungen, wie sie uns aus den Kimberleys als ein kulturgeschichtlicher Prozeß in vollem Gange bekannt wurden, nur auf den Nordwesten Australiens beschränkt bleiben. Im Süden des Kontinents, in der Nullarbor-Ebene bei den noch wenigen überlebenden Eingeborenen längs der transkontinentalen Bahnlinie, konnte ich selbst beobachten, daß ihnen D'anba und Warmala Begriffe waren, die sie mit den Wüstenvölkern des australischen Inneren und magischen Handlungen zusammenbrachten. Leider hatte ich nicht die Zeit, dieses Problem an Ort und Stelle genau zu untersuchen. L. R. Sharp berichtet aus dem nördlichen Queensland, daß unter den Eingeborenen, die auf Viehstationen der Weißen südlich des Mitchell River arbeiten, der Glaube an die magischen Ursachen von Krankheit und Todesfällen fester denn je sei. Von den weiter nördlich lebenden Schwarzen erhielten sie laufend neue magische Riten<sup>6)</sup>. Es ist schade, daß sich die moderne australische Feldforschung nur wenig um das Phänomen neuer magischer Kulte und ihrer Ausbreitung bemüht hat.

Die Frage nach den Ursachen solcher Bewegungen, wie der nordwestaustralische Kuràngara, läßt sich nur schwer beantworten. Eine wesentliche Voraussetzung ist zweifelsohne das von altersher bestehende System des zwischenstammlichen Handels, das einst den ganzen Kontinent überspannte. Die „Blackfellow roads“, die Handelspfade der Eingeborenen, sind die Wege, auf denen schon immer materielles und geistiges Kulturgut von Stamm zu Stamm wanderte. Damit ist aber bei weitem noch nicht das Auftreten von Kuràngara als geschlossenem Kultkomplex erklärt, vor allem nicht sein rezentes Erscheinen und seine auflösenden Tendenzen. Vielleicht hat die sich langsam ausbreitende weiße Zivilisation im Norden Australiens einen indirekten Anteil an der Ausbreitung solcher magischen Kultbewegungen, die die Eingeborenenkulturen noch umzugestalten drohen, ehe sie gerade von der weißen Zivilisation vollständig ausgelöscht werden. Es ist eine altbekannte Tatsache, daß die europäische Kolonisation das seelische Gleichgewicht der australischen Schwarzen erschütterte. Jüngere Menschen, die die Lebensformen der Weißen kennenlernten, haben das Vertrauen in die Überlieferungen ihrer Vorfahren verloren, und da ihr Denken und Fühlen sich einem Verständnis für die abendländische Kultur verschließt, fanden sie an den D'anba-Geistern und ihrer magischen Macht den inneren Rückhalt, den ihnen die mythischen Heroen ihrer Väter nicht mehr zu geben vermögen.

<sup>6)</sup> A. P. Elkin, *Civilized Aborigines and Native Culture, Oceania*, VI, p. 135.

# Eine Häuptlingsbestattung auf Luf

(Nach hinterlassenen Aufzeichnungen F. E. Hellwig's)

Von

Herbert Tischner

Mit 2 Abbildungen

Die Geschichte der paramikronesischen Inseln Luf, Ninigo und Kaniet seit ihrer Berührung mit den Weißen bietet in ihrer Tragik das uns aus der ganzen Südsee und darüber hinaus bekannte düstere Bild. Süßwasser, frische Nahrungsmittel und hauptsächlich der begehrte Trepang haben schon früh Händler verschiedener Nationen aus Singapore und den Karolinen auf dieses Inselgebiet aufmerksam gemacht. Übergriffe und Gewalttätigkeiten gewissenloser Weißer waren auch hier die unausbleibliche Folge dieses Kontaktes, der sich durch Einschleppung von Krankheiten und Entführung eines beträchtlichen Teiles der besten männlichen Bevölkerung als Arbeiter oder zum Dienst auf Handelsschiffen hier erklärlicher Weise um so verheerender auswirken mußte, als die an sich zahlenmäßig schon sehr schwache Bevölkerung dieser kleinen Inseln den Verlust nicht auszugleichen oder zu tragen vermochte. Bedrohten also die Verschleppung als Arbeiter, die größere Sterblichkeit und der verhängnisvolle Geburtenrückgang den Fortbestand dieser kleinen Lebensgemeinschaften, so besiegelten ihr Schicksal schließlich die wenig rühmlichen Strafexpeditionen gegen die Insulaner, nachdem diese sich aus Notwehr und berechtigten Rachegefühlen an irgendwelchen Europäern für die ihnen — wenn auch oft von anderer Seite — zugefügte Unbill vergingen oder sogar Schiffe überfielen und ausraubten, wie 1878 den auf seiner Fahrt von Yap bei Luf gestrandeten hamburgischen Dreimastschoner „Elise“ oder den Dampfer „Freya“ im Jahre 1882. Man kann nicht ohne Ergriffenheit die amtlichen Berichte über die Strafexpeditionen lesen, denn der ungleiche Kampf entbehrt nicht eines gewissen Heldentums auf seiten der Eingeborenen. So heißt es in dem mir u. a. vorliegenden Bericht des Korv.-Kapt. Karcher, Kommandanten SMS. „Carola“, aus dem Jahre 1882 an die Admiralität: „Am nächsten Morgen (31. Dezember) wurden 3 Anachoreten an Land gesetzt mit dem Auftrage, die Hermiten aufzusuchen und die Häuptlinge zur Unterwerfung aufzufordern . . . Sie kehrten am Abend sämtlich unverrichteter Sache zurück . . . Sie erklärten . . ., daß alle Hermiten sich in die Berge zurückgezogen und beschlossen hätten, sich selbst zu töten, wenn sie, dahin verfolgt, keinen Ausweg mehr wüßten; unter Umständen wollten sie auch die Insel verlassen und versuchen, Uwe (La Boudeuse) zu erreichen; jedenfalls wollten sie sich lieber selbst den Tod geben, als sich gefangen geben.“ Einige Tage darauf stellte sich heraus, daß die Luf-Leute tatsächlich in Booten nach Uwe entkommen waren; auch hierhin wurden sie verfolgt, aber trotz gründlicher Durchsuchung der Insel nicht aufgespürt. „Es bleibt“, so heißt es weiter in dem Bericht, „hiernach am wahrscheinlichsten, daß die geflüchteten Hermiten bei dem stürmischen Wetter in ihren Kanoes nach Süden oder Osten vertrieben und entweder den Tod auf See gefunden oder nach einer anderen der zahlreichen Inseln verschlagen worden sind, in welchem Falle ihr Schicksal wohl ebenfalls besiegelt sein dürfte, da sie, überall gehaßt und gefürchtet, nur Feinde haben und auf den meisten Inseln noch die Menschenfresserei üblich.“

Abschließend wird dann als Resultat der zehntägigen Expedition gemeldet: „... das Eigentum der Einwohner, bestehend in etwa 67 Häusern, 54 Kanoes, sowie sämtliches kleines Eigentum vernichtet, die Pflanzungen zerstört und zwei Männer getötet, die übrigen Bewohner aber von ihrer Insel vertrieben“ und der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß so „... das Erreichbare geleistet und die gestellte Aufgabe im Sinne der erteilten hohen Befehle erfüllt“ worden sei.

Durch derartige Katastrophen wurde die Lebenskraft des einst kriegerischen Völkchens endgültig gebrochen und hat sich nie wieder davon erholt. Hatte im Jahre 1874 Lieutenant Sanders anlässlich der ersten englischen Strafexpedition mit dem Schoner „Alacrity“ die Bevölkerung von Luf auf 450 Individuen geschätzt (laut Bericht an die Brit. Admiralität), so gibt Thilenius für das Jahr 1899 noch etwa 40 Männer und Frauen an, was sich mit der Zählung Hellwigs 1904 deckt, der 22 männliche und 18 weibliche Personen feststellte. In rund 20 Jahren war demnach die Bevölkerung von Luf auf weniger als ein Zehntel zusammengeschrunpft!

Von der hoffnungslosen Auflösung, in der die Luf-Kultur bereits im Jahre 1899 begriffen war, gibt Thilenius eine kurze, ergreifende Schilderung: „Auf den centralen Inseln bezeichnen Säume von Kokospalmen am Strande und junger Wald dahinter die Lage früherer Dörfer und ihrer Pflanzungen. Indessen stehen auf Arkieb nur noch zwei dem Verfall nahe Häuser, auf Luf ein Dorf von acht Häusern. Das ist alles. Es ist ein Bild vollkommenen Verfalls, das die Inseln bieten, und ihm fügen sich die Eingeborenen ein. Im ganzen sind etwa 40 Eingeborene vorhanden, davon die Hälfte Frauen, acht bis zehn halbwüchsige Knaben und Mädchen kommen hinzu; seit Jahren werden keine Kinder mehr geboren, können vielmehr nicht geboren werden. Unter der ganzen Bevölkerung gibt es etwa 3 bis 4 Individuen, die gesund erscheinen...“<sup>1)</sup>

Die alte Kultur dieser kleinen Eilande im Norden Neuguineas ist also inzwischen für alle Zeiten erloschen, und es besteht keine Hoffnung mehr, noch jemals durch Forschung an Ort und Stelle brauchbare ethnologische Daten zu erhalten, und so gibt es wenige Südsee-Inseln, über die unsere völkerkundliche Kenntnis — vor allem, was die gesamte geistige Kultur anbetrifft — derart dürftig und lückenhaft ist, wie die der paramikronesischen Gruppen. Alles, was wir aus den wenigen Quellenwerken über Bestattungsgebräuche erfahren, beschränkt sich auf einige kurze Angaben bei Thilenius, die später von Parkinson inhaltlich, ohne Hinzufügen neuer Beobachtungen, wiedergegeben worden sind. Bei Thilenius heißt es in bezug auf Luf: „Die Leiche des Mannes wird im Bootshaus begraben, nur die Kranken werden im Busch verscharrt; der Geisterglaube bringt es mit sich, daß dem Toten seine ganze Habe, Perlen, Aexte, Messer, Tabak, Pfeifen, Streichhölzer u.s.w. mitgegeben werden“<sup>2)</sup>. Und Parkinson sagt im Anschluß an kurze Bemerkungen über Gebräuche bei Todesfällen auf Kaniet: „Auf Luf ist von Zeremonien, wie die (sic!) vorher beschriebenen auf Kaniet, heute nicht mehr die Rede. Aus früheren Jahren liegen keine Aufzeichnungen vor, wir können also auch nicht beurteilen, ob man dort jemals ähnliche Bräuche kannte“<sup>3)</sup>.

Es kann also nach all dem als ein glücklicher Umstand angesehen werden, daß sich unter einigen von F. E. Hellwig hinterlassenen Notizen eine Schilderung der Bestattung des Luf-Häuptlings *Komachauu*<sup>3a)</sup> anfindet. Hellwig,

1) Thilenius, G. Ethnographische Ergebnisse aus Melanesien. Bd. 2. Halle 1903, p. 162 f.

1a) Während der Drucklegung erhalte ich von Dr. Nevermann, Berlin, die freundliche Mitteilung, daß ihm 1938 Capt. Mantle aus Rabaul berichtete, er habe im Jahre 1937 auf Luf außer fremden Arbeitern nur noch einen alten Einheimischen vorgefunden. Wir müssen also damit rechnen, daß Luf heute völlig ausgestorben ist.

2) l. c. p. 195.

3) Parkinson, R. Dreißig Jahre in der Südsee. Stuttgart 1907. p. 442.

3a) ch velar gesprochen, au als betonter Diphthong gesprochen.



der damals im Auftrage des Südsee-Handelshauses Hernsheim reiste, kam am 22. Juni 1904 mittags in Luf an. Der Häuptling *Komachuu* war nach langer Krankheit am 20. Juni gestorben. Soviel bekannt, ist Hellwig der einzige Weiße, der Gelegenheit hatte, eine Häuptlingsbestattung auf Luf als Augenzeuge mitzuerleben, und da seine Schilderung noch nach 45 Jahren unsere Kenntnis dieser Seite der Luf-Kultur unerwarteterweise wesentlich vervollständigt, dürfte ihre Veröffentlichung genügend gerechtfertigt und erwünscht erscheinen.

Am Ankunftstage Hellwigs auf Luf waren die Einwohner infolge des Todes ihres Häuptlings derart aufgeregt und unaufmerksam, daß es nur mit Mühe und Energie gelang, mit ihnen in Verhandlungen zu treten. Hören wir nun Hellwig:

„*Komachuu* wurde indessen geschmückt durch Frauen und Männer, doch wurde ich nicht zugelassen, trotzdem ich gute Geschenke anbot. Man sagte mir, der Tote läge in seinem Hause auf der Plattform... Die Tür des Hauses wurde hinter jedem der vielen Ein- und Ausgehenden wieder fest geschlossen; wie man da drinnen schmücken konnte, in der völligen Dunkelheit, war mir rätselhaft, denn ein künstliches Licht konnte ich nicht entdecken. Gegen Abend wurde mir gestattet, das Haus zu betreten. Ich durfte die Tür etwas offen lassen, damit ich wenigstens etwas sehen konnte. Jedoch ließ man mich nicht auf dieselbe Plattform, wo die Leiche lag, um die einige Weiber hockten, mit zusammengeordneten Schweineschwänzen und Faserbündeln die Fliegen wegwedelnd. Einige Männer — wie mir gesagt wurde nur die Verwandten — hockten betelkauend und fortwährend den überflüssigen Kalk von den Spateln in ihre Kalebassen zurückklopfend daneben. Ich rauchte wegen des Verwesungsgeruches krampfhaft und hatte einen meiner Leute mit seiner sonst fürchterlichen Pfeife direkt neben mich postiert, um die Luft zu verbessern... Die Beleuchtung reichte gerade aus, um das Folgende zu erkennen: *Komachuu* lag lang ausgestreckt auf einer sorgfältig glatt über die Plattform gebreiteten, neuen, rotwollenen (europ.) Decke, sein Haupt, vielleicht auch der Oberkörper, ruhte auf einem dünnen, rohen Brett oder Rindenstück von ungefähr Schulterbreite. Das Haar erschien schön zu-rechtgemacht, und der Knoten war buschartig über und über mit Brust-, Flügel- und Schwanzfedern der weißen Seeschwalbe besteckt. Einen Einsteckkamm habe ich nicht wahrgenommen, auch konnte ich nicht sehen, ob Ohrenschildpattverzierungen und Nasenstäbchen, welch' letztere ich übrigens bei keinem einzigen der Männer jemals erblickt habe, obgleich sie existieren sollen, vorhanden waren. Stirn und Schläfen, mit Kokosrußfarbe tiefschwarz bemalt, waren abgesetzt durch einen 2 cm breiten Streifen Zinnoberrot von Schläfe zu Schläfe oberhalb der Augenbrauen. Zwei gleichförmige Kurven bedeckten in 1,5 cm Breite die Backenknochenpartie von den Schläfen bis zum Nasenflügel. Zu beiden Seiten des Kinnes war der Bart zu tränenartigen Klunkern künstlich zusammengefilzt. Der Rumpf war offenbar in geflochtene Matten eingehüllt. Ob diese Einhüllung aus einheitlichem Material bestand, vermag ich nicht zu sagen; jedenfalls war die Oberfläche von einer Feinheit des Geflechtes, wie ich solche noch nie bei den Leuten gesehen. Ich bemerkte dies nur an den Seiten, wo die weißen Seeschwalben-Brustfedern nicht in solcher Menge in das Geflecht eingesteckt waren. Hier bemerkte ich auch Ornamente, verschobene Vierecke, etwa 6 mal 4 cm, die z.T. als zusammenhängendes Muster, schwarz und rot abwechselnd, aus, wie es schien, Fasermaterial eingeflochten waren und zum andern Teil anscheinend aus ungefärbtem Pflanzenwerk von der Stärke eines Bleistiftes hergestellt, im ebenfalls

HERMITEN (24.6.04)

Abb. 1. Die aufgebahrte Leiche des Luf-Häuptlings *Konachuuu*  
(Nach Original-Zeichnung F. E. Hellwig's)

zusammenhängenden Reihenmuster hergestellt, an der Matte befestigt waren, daß die obere der beiden mir sichtbaren Reihen frei aufrecht und von der Matte filigranartig abstand; also waren wahrscheinlich nur die unteren Viereckseiten der unteren Reihe an der Matte festgenäht. Hinter dieser, von den Achselhöhlen bis auf die Oberschenkel reichenden Markverzierung, begann die bereits erwähnte dichte Besteckung und Belegung mit weißen Federn über den ganzen Rumpf hinweg bis zur andern Seite, die ich nicht inspizieren konnte. Auf den Oberschenkeln fand dieser Federpelz einen wirksamen Abschluß durch weiße Schwanzfedern desselben Vogels. Oben, auf der Mitte des Pelzes, lag ein offenbar schwerer, mir leider geheimnisvoll gebliebener Ring mit einem inneren Durchmesser von etwa 11 cm und einer Dicke von etwa 2 cm, schneeweiß wie die Federn, von vier symmetrisch verteilten, etwa 2 cm breiten schwarzen (dunklen) Streifen unterbrochen. Man gab mir, wie es schien absichtlich, weder seinen Namen, noch den seines Materials, noch seine Bedeutung. „Me no sabe“ (Ich weiß nicht) war die Antwort der drei von mir hinterher Befragten. Das Material schienen europäische Perlen zu bilden; warum aber bejahte man dies nicht einfach? Man kann auf die Vermutung kommen, daß der Ring aus Muschelgeld der Admiralitäts-Inseln gefertigt wurde, nach welchem ich bei meinem letzten längeren Aufenthalte stets geforscht, dessen mehrfach behauptete Existenz aus früheren Jahren von ihnen stets verneint worden war und die mir jetzt nicht verraten werden sollte; eine andere Möglichkeit für die Geheimniskrämerei wäre vielleicht aus der Herkunft der Perlen, falls es solche waren, zu entnehmen: sie stammten vielleicht aus einer der hier vorgekommenen Schiffsberaubungen, wobei der Verstorbene ein Hauptheld gewesen sein könnte. Ein weiterer Schmuck des Toten, den ich nicht sehen konnte und der mir nur angedeutet wurde, war der Leibgürtel, *táhk*, welcher in diesem Falle sehr breit sein sollte. Äußerst



wertvoll schienen die eng anliegenden Bekleidungen der Extremitäten zu sein: Ärmel, Oberschenkelhosenbeine und Wadenstrümpfe aus sehr feinem Fasergeflecht, ich möchte sagen, Gewebe. Die Kleidungsstücke sind möglicherweise nicht aus dem Ganzen geflochten, sondern aus einem Stück Flechtwerk zugeschnitten und dann an den Schnittträgern vernäht oder verflochten. Die in diesem Falle sozusagen zu Ärmeln verbreiterten Armringe reichten von unterhalb der Schulter bis über die Mitte des Unterarmes, die Oberschenkelringe bis oberhalb des Knies, (wo sie anfangen, konnte ich nicht sehen), die Unterschenkelringe fast vom Knie bis zu den Knöcheln. Einige schwarze, schnurartige Faserstreifen umfingen in ungefähr gleichmäßigen Abständen diese Wadenstrümpfe. Die sämtlichen Ringe wurden mir am nächsten Morgen als *nahp* bezeichnet. Das Material werde aus einer Boden- und Kletter-Liane gewonnen; sie werde entrindet und nachdem sie lange in Salzwasser gelegen, zerfasert, getrocknet und verarbeitet. Ich wünschte nun auch ein Stück *nahp*-Geflecht zu sehen und bei Tageslicht zu examinieren und evtl. zu erwerben. Man führte mich zu einer Frau — eine der wenigen, die es noch machen könne —, und die das letzte kleine Stück in ihrem Besitz habe, was beim Begräbnis eines Mannes übriggeblieben sei. Die Frau ließ sich nach vielem Zureden endlich herbei, aus einer dunklen Ecke des Hauses eine geflochtene Tasche herbeizubringen, der sie zögernd ein Paket entnahm. Nach Entfernung einer Pandanusblatthülle erschien eine Rolle, oder vielmehr der Rest einer Rolle des Geflechts. Ich bedeutete ihr, denselben zu mir mehr an das Tageslicht der Türöffnung zu bringen, aber augenblicklich verschwand er wieder in der Hülle und diese in der Tasche. Dagegen schwenkte sie mir ein Stückchen von der Größe einer Hand durch die Luft und stand auf, es mir zu zeigen. Aber keineswegs in meine Hand! Auf drei Schritt Entfernung hielt sie es mir hin. Einen Augenblick später war auch dieses Stück verschwunden. Ich hatte scharf hingesehen und muß sagen, daß ich darin das *nahp* an den Gliedmaßen des Toten nicht wieder erkannt hätte. Dieses Geflecht war entschieden noch zarter und anstatt der gelbgrünlichen Färbung war es bräunlich und zeigte eine Art zittrige Streifentextur. Das *nahp* von gestern Abend dagegen hatte die Farbe des mir unter *nahp* bekannten gröberen Geflechtes der Arm- und Beinringe. Widersprechende Antworten auf meine Frage, ob die Probe und die Rolle *nahp* oder *tâhk* gewesen sei, ließen mich im Zweifel, zumal mir vorher das *tâhk* als schwarz, weiß und rot gemustert beschrieben war. Ich bot vergebens eine Axt für die kleine Probe und ein kleines Vermögen für die Rolle. Enttäuscht mußte ich den Versuch aufgeben, diese hochwichtige Frage zu lösen, die nun vielleicht nie gelöst werden kann. Von dem bekanntlich feine Flechtereien liefernden Ninigo ist weder *nahp* noch *tâhk* bezogen, sondern wird von den Hermiten-Frauen selbst verfertigt. Überraschend ist, daß die sonstigen Flechtarbeiten der Hermiten-Frauen nicht auf gleicher Stufe der Vollendung stehen. — Die mit dem *nahp* umschlossenen Arme des Toten waren in ihrer Länge von zwei geflochtenen schildartigen Flechtwerken verdeckt, die aufrecht an der Außenseite der Arme auf der Plattform ruhten und an den Armen befestigt zu sein schienen. Die Muster waren nach Art der Oberteile der *schibbau* (Schurze) und *hunnuh* (Rückenschurz) mit roten und grünen europäischen Wollfäden in das Geflecht eingezogen und traten besonders am breiten Schulterteil hervor. —

Die anwesenden Männer und Frauen unterbrachen mitunter das langandauernde Schweigen durch laute Unterhaltung, die auch zuweilen in Lachen überging; dann wieder eine längere Pause und plötzlich fing einer der Männer auf der Plattform des Toten mit erhobener Stimme zu reden an und endigte, die Stimme nach und nach sinken lassend, mit Gemurmeln, in das Männer und Frauen einfielen. Dies wiederholte sich mehrere Male in Abwechslung mit



halb gesungenen Deklamationen einer alten Frau, auf die jedesmal einige gleichzeitige Ausrufe der Übrigen folgten.

Kaum hatte ich das Trauerhaus verlassen, so erhob sich in der Nähe meines Quartiers, des Bootshauses, ein Höllenlärm. Der Eingeborene *Bahro* stand auf der Plattform im Innern des Hauses, schrie mit aller Gewalt wilde, sich überstürzende Worte, wie ganze sich wiederholende Sätze (Beschwörungen) und stieß wie besessen mit einem Speer um sich und nach dem offenen Eingang. Vom Bootshause kommend liefen mehrere Männer, gellend und brüllend, ihre Speere schwingend und werfend, hinter einem Geist her, den nur sie allein sahen, ein Stück in den Busch hinein. Auch meiner neu-mecklenburgischen Bootsmannschaft hatte sich die allgemeine Aufregung mitgeteilt, sie fuchtelten mit Speeren bei meinem Lager im Bootshause. Ähnliche Szenen wiederholten sich mehreremale im Laufe des Abends und während der Nacht, wo neben dem Toben und Heulen auch noch das Brechen und Knacken von Hausverschalungen hörbar wurde; zwischendurch auch noch die Totenlieder im Trauerhause. Ich schalte hier ein, daß mir gesagt war, *Komachuu* liege in „seinem“ Hause aufgebahrt, da dieses neue Haus aber *Sini* gehörte, während *Komachuu's* Wohnhaus auf der andern Seite des Dorfplatzes lag, so scheint während der Aufbahrungszeit das fremde Haus als dem Toten zugehörig betrachtet zu werden. *Komachuu's* Wohnhaus war nun, nebst noch einem anderen Hause, wie ich am nächsten Morgen wahrnahm, von dem umgehenden Geiste trotz aller Abwehrmaßregeln ziemlich beschädigt worden. Nicht nur der Sagopalmblattbelag, auch die darunter befindliche Verschalung war stellenweise durchbrochen und abgerissen. Nun wurde mir auch klar, warum mehrere andere Häuser in der kurzen Zeit seit meinem letzten Besuch so verloddert aussahen: der „*Tomberan*“ (Wort jedenfalls eingebürgert durch Arbeiter) hatte bei den inzwischen vorgekommenen Todesfällen ebenso gehaust. Ob der Geist des gegenwärtig Verstorbenen den Schabernack der letzten Nacht vollführte oder ein anderer oder mehrere andere zusammen, konnte ich von meinen abergläubischen und in *Tomberan*-Angelegenheiten sehr reservierten Freunden nicht erfahren. Tatsache ist, daß, während man die Leiche morgens für das Begräbnis zurichtete, bzw. einpackte und ich einige Männer über den eben erwähnten Punkt der Geisterfrage interpellierte, ganz plötzlich wieder eine Geisterpanik einsetzte, die die Leute um mich her mit Blitzesschnelle in die nächstliegenden Häuser verschwinden ließ, aus denen sofort das wahrscheinlich den Geist abschrecken sollende Wortgeschrei ertönte, während aus einem anderen Hause heraus eine bespeerte Gesellschaft einschließlich zweier Weiber ihn in den Busch verfolgte. Bei diesen Verfolgungen schien es sich also um einen Geist (wessen?) zu handeln. Es fragt sich nun, wie sind alle diese Szenen möglich? Das Beschädigen der Häuser kann von einer Person ausgeführt werden. Wie die erwähnten Beschädigungen bei den vorausgegangenen Todesfällen beweisen, scheint der Schwindel Sitte oder Zeremonie zu sein. Ob das der Fall ist mit den Geistervertreibungsszenen, ist fraglich, dieselben können auf Halluzinationen durch Furcht (durch den nächtlichen Spuk) beruhen. Gegen das Geglaubtwerden des Schwindels spricht der intime Verkehr zwischen den wenigen Leuten, auch ihre nächtlichen Gewohnheiten (Weiber holen mitten in der Nacht Wasser aus dem Busch, backen Sago, Männer kommen spät in der Nacht an mit ihren Kanus, hocken beim Feuer im Bootshaus etc.). Für den Glauben an den Spuk spricht die Echtheit des Mienenspiels, der Ausdruck der Furcht und der Aufregung bei den Vorfällen (z. B. dem *Bahro's*, dem der Schaum vor dem Munde stand!). Immerhin wäre es ja möglich, daß die Leute zu Ehren des Toten oder zu ihrem Vergnügen in solchen Momenten das Höchste ihrer Schauspielerkunst leisten wollen. Es wäre ganz gut denkbar, daß dieser schäumende, verzückte oder vielmehr furchtrasende *Bahro* gerade der Hauptschwindler war, der die

Häuser beschädigte. Ererbtes, geheimes Familienamt? Beauftragt durch einen Häuptling (*Sini* oder *Niémänn*)? Oder hat einer der Häuptlinge traditionell den Schwindel insgeheim persönlich zu besorgen (ebenso wie anderen Geister-spuk, z. B. das Entleeren nachts für *Chamätt*<sup>4)</sup> hingelegter Trinkkokosnüsse durch ihre Keimlöcher)?

Der im allgemeinen eintönige, nur zeitweise bewegtere Gesang ertönte die ganze Nacht vom geschlossenen Bootshaus her. Einige Worte wurden dazwischen ab und zu von einer oder mehreren Weiberstimmen gesungen, worauf die ganze Versammlung wieder einfiel. Nachmittags wurde von Weibern mit kräftigen einhalb bis ein Meter langen Knüppeln und mit den Händen das Grab im Bootshaus ausgehoben. Hierbei gerieten sie, wie nicht anders zu erwarten, zwischen die übrigen alten Gräber, was aber nichts ausmachte. Die Knochen und Gerätschaften (Muschelbeile, Kalebassen und Kalkspatel, Muschelfischhaken, Betelstampfer und mehrere Messer), sowie Holz- und Mattengeflechtreste, alles mehr oder weniger intakt und manches nicht Bestimmbare wurden einfach herausgenommen und so wie sie zusammengehört hatten, aufgehäuft und zwar möglichst nahe ihrer ursprünglichen Lage am Rande der offenbar viereckig beabsichtigten, aber schief und unregelmäßig werdenden Grube. Von dieser Arbeit nahmen Vorübergehende keine Notiz, Knochen und Überreste interessierten sie nicht, ebensowenig wie die lustig schwatzenden und lachenden drei bis vier Weiber sich auch nicht einen Augenblick beim Graben stören ließen, um vielleicht dies oder jenes Stück zu betrachten oder zu kritisieren. Nur ab und zu benutzten sie ihr Betelzeug oder die eine oder die andere lief auf kurze Zeit von der Arbeit fort. Die Ausgrabungen blieben unbewacht liegen, selbst der große Türvorsetzer des Bootshauses wurde nicht zur Schließung desselben benutzt, sodaß Schweine und Hunde in den Knochen hätten wühlen können.

Am nächsten Vormittag sollte das Begräbnis stattfinden, verzögerte sich aber bis 1 Uhr. Plötzlich wurde ganz unzeremoniell das Bündel mit der Leiche aus der Tür geschoben, vier Männer faßten dasselbe und in schnellem Schritt durchmaßen sie, ohne Halt zu machen, die kurze Entfernung bis zum Bootshaus und setzten das Bündel drinnen weit im Schatten ab, sodaß es unmöglich war, eine Aufnahme zu machen. Ich hatte aber durch den Umstand, daß die Grube zu kurz ausgehoben war und deshalb nachgegraben werden mußte, so viel Zeit, eine genaue Skizze anfertigen zu können. Das Kopfende befindet sich links, die Beine sind wie für die Hockstellung nach der Brust zu gebogen und der Körper so in neue Mattensegel gehüllt. Eine saubere, ziemlich gleichmäßige Längs- und Querverschnürung aus Anachoreten-Leinen von 4 mm Dicke an einer unzerschnittenen Rolle, deren unverbrauchter Teil den Abschluß der Querverschnürung in der Mitte der einen Seite des Bündels bildet, hält die Hülle so fest zusammen, daß die Lage des Kopfes, der Knie und der Hüfte zu erkennen war. Oben darauf steckten zwei schön geschnitzte Kalkspatel. Der Häuptling *Niémänn* war einer der Träger gewesen, noch einige Männer und Weiber waren mit Häuptling *Sini* zusammen vom Trauerhause zum Grabe gekommen, außerdem traten noch einige Neugierige hinzu, der Rest war abwesend und schien sich für den Akt absolut nicht zu interessieren.

<sup>4)</sup> Wir wollen hier einige Angaben Hellwigs über den bisher so gut wie unbekannt gebliebenen Geisterglauben der Luf-Leute einschalten: *Chamätt* ist ein Geist, den man sich als „langen“ Mann mit sehr starkem Haarwuchs vorstellt. Er wirkt Gutes und Böses. Er kann Krankheit und Unannehmlichkeiten schaffen. Er macht Regen und Wind, guten Fischfang und bringt Glück bei der Jagd auf Baumbären; er läßt beim Einfangen die Schweine nicht zu schnell laufen und die Schildkröten nicht zu schnell schwimmen. Man bringt ihm Speiseopfer, bestehend aus Taro, Trinkkokosnüssen, Baumbärleisch und Schweinefleisch gemischt mit Sago. Man setzt diese Opferspeisen für die Nacht in ein Wohnhaus, dessen Bewohner sich ausquartieren. Ein Mann ruft dann laut im Bootshaus (da hier die Gräber sind, ist also *Chamätt* offenbar ein Verstorbener): *Chamätt ánahma woa muhu!* (*Chamätt, komm und iß hier!*) Früh findet man dann, daß der Geist von allem genossen hat, und der Rest wird aufgegessen. Nach dem großen Essen zum Andenken an *Lakkéhn* (ebenfalls ein Geist, und zwar der gute Geist des verstorbenen Königs) wird *Chamätt* auch gerufen und erhält seinen Teil, viel oder wenig, je nachdem er gut oder böse gewesen ist.

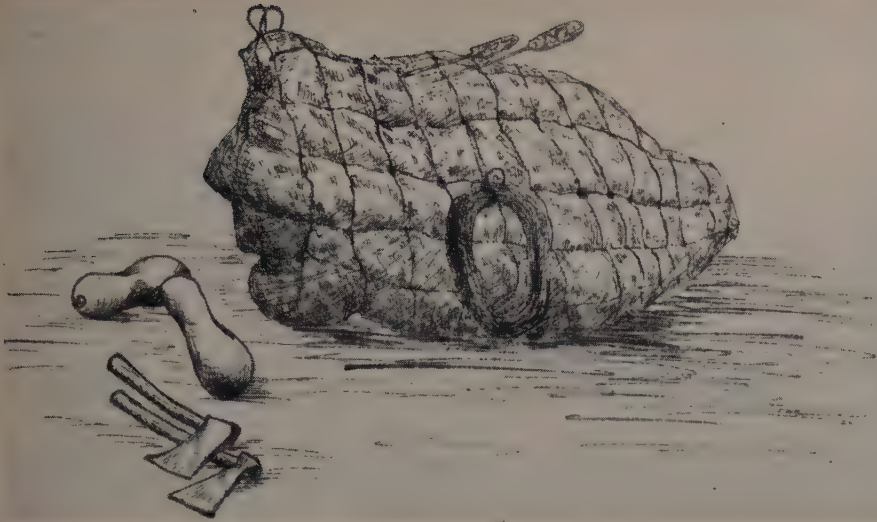


Abb. 2. Die in Matten verschnürte Leiche des Luf-Häuptlings *Komachuu*  
(Nach Original-Zeichnung F. E. Hellwig's)

Die weiblichen Totengräber waren ebenfalls erschienen und sortierten, nachdem das Bündel versenkt, die menschlichen und die Geräteüberreste wieder zurück, annähernd an ihre alten Ruheplätze seitlich des Bündels, auf dem Boden des Grabes. *Komachuu* lag auf dem Rücken, das Gesicht nach dem Innern des Hauses gerichtet. Zwei gefüllte Kalkkalebassen, sowie zwei Beile verschiedener Form wurden ihm mitgegeben; was ihm an sonstigen Geräten oder Nahrungsmitteln in die Matten gepackt war, konnte ich nicht erfahren. Die Hände der Weiber schoben die Erde in das Grab, ziemlich locker, über die höchste Wölbung des Bündels kam etwa 4 bis 5 cm dick Erde, und auf die so wieder erstandene Fußbodenebene wurde die übriggebliebene Erde nachlässig und unregelmäßig aufgehäuft.

Damit war *Komachuu* die vorletzte Ehre erwiesen. Ein Schmaus und Singtanzfest nach 10 Monaten wird ihm die letzte Ehrung bringen<sup>5)</sup>. Es läßt sich annehmen, daß bei diesem aussterbenden Stamm, der sein Ende vor Augen sieht und entmutigt alles über sich ergehen läßt, dasjenige, was man heute noch von seinen inneren und äußeren Eigentümlichkeiten wahrnimmt, nur ein schwaches Abbild von dem ist, was er früher, in ungebrochener Kraft dastehend, in ausgeprägter und glanzvollerer Form besaß.

Am Nachmittag, während der Nacht, sowie bis zu meiner Abfahrt am nächsten Vormittag ereigneten sich keinerlei Geisterstörungen. Die interessanten Spukaufführungen hatte ich also doch vielleicht zu danken dem bis zur Beerdigung frei gewesenen Geist des Häuptlings *Komachuu*."

5) Während dieser 10 Monate (bei gewöhnlichen Leuten 3 Monate lang) darf im Bootshaus nicht gespielt und gelacht werden, dann wird der Leichenschmaus mit Tanz abgehalten, vorausgesetzt bei dem kleinen Stamm, es leben noch Verwandte, die ihn abhalten.

Außer *Komachuu* hatten nur noch die Häuptlinge *Niémänn* und *Sini*, als einzige große Leute, die große Totenzeremonie zu beanspruchen.

Bei weiblichen Todesfällen ist der Schmuck einfacher, die Trauerzeit kürzer und es findet höchstens ein kleiner Schmaus statt. Auch das Wehklagen der Männer und Frauen, welches gleich nach dem Tode beginnt und drei Tage, bis zur Beerdigung, dauert, wird bei kleinen Leuten nur einen Tag durchgeführt. (Diese Anmerkung nach Aufzeichnungen Hellwigs an anderer Stelle von mir zur Vervollständigung des Themas hier eingefügt. H. T.)



# Der Prophetismus in niederen Kulturen

Von

Katesa Schlosser

Das griechische Wort „Prophet“ ist doppelsinnig. Es bezeichnet sowohl einen, der etwas *hervorsagt* wie einen, der etwas *vorhersagt*. So können die Propheten sowohl Offenbarungsorgan einer Gottheit sein wie Kündler der Zukunft. Vielfach sind sie beides.

Ihr Wesen als Prophet wird bestimmt durch ihre Berufung durch ein höheres Wesen, die Verkündung etwas Unbekannten, Neuen und die Sammlung einer Anhängerschaft. Denn nicht jeder Berufene ist Prophet. Ob er dazu wird, ist eine Frage seiner ganzen Persönlichkeit, seiner Suggestivkraft und Führungseigenschaften, insbesondere seiner organisatorischen Fähigkeiten.

Die großen prophetischen Persönlichkeiten, von denen hier die Rede sein soll, bezeichnet *Hauer* in *Die Religionen* (Berlin 1923) im Hinblick auf Amerika als „Heldenpropheten“. Religiöse und politische Krisenzeiten sind es zumeist, in denen sie sich erheben und zu Führern kleinerer und größter Eingeborenengruppen aufschwingen, denen sie einen Ausweg aus ihren Nöten verheißen.

*Hauer* hält für den grundlegenden Unterschied zwischen Wahrsagern und prophetischen Persönlichkeiten die Art ihrer Berufung. Während die Wahrsager eine langdauernde Schulung zu durchlaufen hätten, in deren Verlauf durch nervenerregende Zeremonien auf das schließliche Erleben einer Berufung hingearbeitet werde, erfolge die Berufung hervorragender prophetischer Persönlichkeiten spontan. Demgegenüber möchte ich feststellen, daß — soweit mir eingehende Berichte über das Leben von Propheten bis zu ihrer Berufung vorliegen — vor allem bei den aus dem Islam und dem Missionschristentum hervorgegangenen Propheten eine überaus eingehende Beschäftigung mit den Problemen ihrer Religion und der Anwendbarkeit ihrer Lehren auf die jeweiligen Gegebenheiten dem Berufungserlebnis vorausging. Ein solches Sichversenken in die Religion kann aber die gleichen autosuggestiven Wirkungen ausüben wie die vorbereitenden Zeremonien bei den Wahrsagern.

Mir scheint der wichtigste Unterschied zwischen Magiern und Propheten in ihrer Wirkungsart und in ihrem Ziel zu liegen. Der Magier wendet sich mehr an den einzelnen und wird besonders von Hilfsbedürftigen um ihres persönlichen Schicksals willen aufgesucht: er soll Krankheiten heilen, Dämonen bannen, erwartetes Unheil abwenden. Die Menschen wollen vom Magier sozusagen eine Zurückführung zur Norm ihres Daseins, zu der auch bestimmte Gefühlskulte (Ekstasen) gehören können. Der Prophet dagegen will immer Reformator sein, einen neuen Menschen formen, eine neue Lebensnorm bilden. Daher sein vorwiegendes Erscheinen in Krisenzeiten, in denen viele ein neues Lebensziel, ein neues Heil erwarten. Infolgedessen wird der Magier meist nur einen Kundenkreis, vielleicht auch eine Kultgemeinde um sich scharen; der Prophet dagegen wirkt gemeinschaftsbildend. Er schließt viele Menschen mit starker Kraft zu einer neuen Gemeinschaft, neuem Lebensziel zusammen, einer Gemeinschaft, die lange über seinen Tod hinaus wirksam bleiben kann.

Prophetentum und Magiertum schließen sich gegenseitig nicht aus. Prophetentum ist dabei der umfassendere Begriff, in dem Magiertum gegebenenfalls enthalten sein kann, aber nicht enthalten sein muß. Das heißt, ein Prophet kann zugleich Magier sein. Und tatsächlich ist es häufig gerade das Magische in seiner Handlungsweise — z. B. Wunderheilungen —, was das erste Auf-

sehen erregt, ihn bekannt macht und es ihm dann ermöglicht, seine weitergesteckten prophetischen Ziele mit Erfolg zu verkünden. Denn seine Anhänger sind nun leicht bereit zu glauben, daß er, ebenso wie er — dank göttlicher Hilfe — die Krankheiten anscheinend unheilbar Kranker überwand, alle Widerstände überwinden wird, die sich ihm und seinen Anhängern auf dem Weg zu dem von ihm verkündeten neuen Lebensziel möglicherweise entgegenstellen werden.

Dieser Glaube an die übermenschlichen Fähigkeiten der Propheten zeigt sich erstaunlichen Belastungsproben gewachsen. Außer mancherlei abergläubischen Vorstellungen und suggestiven Einwirkungen von seiten der Propheten mag es in vielen Fällen eine Art des Selbsterhaltungstriebes sein, die es den Anhängern verbietet, an der Sendung ihrer Propheten zu zweifeln, solange auch nur die allergeringste Hoffnung auf einen Erfolg besteht. Darüber hinaus darf nicht verkännt werden, daß die vom Propheten vorgespiegelte Welt oft wie ein religiöses Bekenntnis bejaht wird.

**G e o g r a p h i s c h** betrachtet, findet sich Prophetismus in unserem Sinne sowohl in Afrika als in Nord-, Süd- und Mittelamerika, in Asien und in der Südsee.

**K u l t u r e l l** gesehen, finden wir ihn zumeist in Kontaktgebieten der älteren einheimischen Kulturen mit dem stark expansiven Islam und der vorwärtsdrängenden europäischen Kultur. Doch ist es ein in der islamischen Lehre begründetes Kennzeichen des islamischen Prophetismus, daß er auch immer wieder in bereits vollislamisierten Gebieten anzutreffen ist.

Wir finden Propheten sowohl in **v a t e r r e c h t l i c h e n** wie **m u t t e r r e c h t l i c h e n** Gebieten, Prophetinnen nur in rein oder doch teilweise mutterrechtlichen.

**D i e W i r t s c h a f t s f o r m e n**, in denen wir Propheten finden, reichen vom reinen Hirten-Nomadismus über die Stufen des niederen Ackerbaues und des höheren Jägartums bis zu den Gebieten des hochentwickelten Landbaues der alten mittel- und südamerikanischen Hochkulturen und enden im europäischen Plantagenbau und sonstiger Lohnarbeit für die Europäer.

**D i e R e l i g i o n e n**, aus denen Propheten hervorgegangen sind, sind einmal die alteinheimischen Religionen Afrikas, Amerikas und der Südsee, also das sogenannte Heidentum — das ich des einfacheren Sprachgebrauchs wegen auch weiterhin so benennen will —, sowie das Christentum und der Islam. Auch das Judentum, die Lehre Zarathustras und der Hinduismus haben Propheten hervorgebracht, worauf ich aber hier nicht eingehen kann.

**Welches sind die religiösen Grundlagen für das Auftreten von Propheten?**

Nach der **i s l a m i s c h e n** Lehre ist Mohammed das „Siegel der Propheten“, d. h. der letzte Prophet. Danach müßten im Islam prophetische Persönlichkeiten völlig fehlen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Es ist die Lehre vom Kommen des Mahdi, d. h. des Rechtgeleiteten, die immer wieder Propheten erstehen läßt. Die Gestalt des Mahdi entspricht der des jüdischen Messias und ist wie so viele andere Bestandteile des Islam tatsächlich dem Judentum entlehnt. Nach einer großen Zahl echter und falscher Vorboten soll der Mahdi am Ende der Tage erscheinen und alle Welt zum Islam bekehren. Die von ihm eingeleitete Glücksperiode wird nach sieben Jahren vom Antichrist, dem Deddjal, unterbrochen, von Jesus aber schließlich wiederhergestellt. Danach wird Gott das Weltgericht halten und Lebende und Tote richten.

Der Mahdi soll aus den Nachkommen Mohammeds erstehen. Und wirklich treten seit dem 7. Jahrhundert bis in unsere Tage ständig Mahdis auf, die ihren Stammbaum auf Fatima, die Tochter Mohammeds und Frau Alis, zurückführen zu können vorgeben.

Entstanden ist die Hoffnung auf das Kommen des Mahdi zur Zeit der Unterdrückung der Anhänger Alis durch die anderen Bewerber um die Kalifenwürde nach dem Tode Mohammeds. So finden wir die Mahdis in allen Jahrhunderten vorwiegend in den Gebieten der Schiiten auftreten, die nur die Nachkommen Mohammeds der Kalifenwürde wert erachten. Doch hat die Mahdilehre auch immer mehr unter den Sunniten Anhang gefunden, die für das Wahlkalifat eintreten.

Die islamische Dogmatik kennt unzählige Fassungen der Lehre vom Mahdi, die hier jedoch belanglos sind.

Die Propheten des Islam sind also in der ganz überwiegenden Mehrzahl Mahdis. Wir finden aber auch solche, die sich für den „Nebi Isa“, d. h. den Propheten Jesus, ausgeben, solche, die sich als „Vorläufer des wahren Mahdi“ bezeichnen und schließlich in der islamischen Frühzeit „Incorporationen der Gottheit“. Letztere Erscheinungen müssen wohl auf Einflüsse alteinheimischer Religionen zurückgeführt werden.

Den Prophetismus als solchen hat der Islam aus dem Heidentum übernommen. Kahin war die Bezeichnung für heidnisch-arabische Seher und Wahrsager. Diese Kahine standen in keiner festen Beziehung zum Kult und zu Kultstätten, übten ihre Tätigkeit ganz frei aus und waren schon in der ältesten vorislamischen Dichtung über die rohesten Formen des Schamanismus hinausgewachsen. Ihr Wissen beruhte auf ekstatischer Inspiration. Ein Dämon sprach aus ihnen. Die Kahine hatten vielgestaltige Aufgaben im Stammesleben, besonders als Schiedsrichter und Wahrsager. Mohammed selbst wurde von seinen Zeitgenossen zumeist für einen Kahin gehalten, wenngleich er sich dagegen stemmte, indem er seine Berufung durch Gott — nicht durch irgendeinen Dämon — herausstellte.

Die aus dem Missionschristentum hervorgegangenen Propheten — weiterhin nur als christliche Propheten bezeichnet — auf primitivere Formen des heidnischen Prophetismus zurückführen zu wollen, wäre sicherlich falsch. Zwar kann man in Afrika beobachten, daß die christlichen Propheten — die sich hier wie überall von ihren Missionskirchen gelöst haben — sich z. T. heidnischer Kultformen bedienen, deren Wirkung auf die Eingeborenen sie gewiß sind, wie der Regenzeremonien und Tänze. Doch ihr Vorbild sind nachweisbar die Propheten des Alten Testaments, die durch Predigten, besonders aber durch die Übersetzungen der Bibel in die Eingeborenensprachen ihnen nahegebracht worden sind. Das gedruckte Wort kann eine viel nachhaltigere Wirkung ausüben als das gesprochene, da es immer von neuem zu einer Betrachtung von allen Seiten einlädt. So kann es auf sensible Naturen derart wirken, daß aus der Beschäftigung mit der Bibel Autosuggestionen in Form von Visionen und Auditionen entstehen, die als Berufung gedeutet werden. Da Bibelübersetzungen nur von den protestantischen Missionen an die Eingeborenen verteilt werden, haben wir hierin eine Erklärung dafür, daß die überwiegende Mehrzahl der christlichen Propheten in protestantischen Missionsgebieten auftritt. Daß die Bibel allein die Berufung jedoch nicht bewirkt, tut sich anderseits dadurch kund, daß unter den protestantischen Propheten sich eine, wenn auch geringe Zahl von Analphabeten befindet. Zum anderen sind aber auch in katholischen Missionsgebieten Propheten erstanden, nicht allerdings in Afrika mit seiner vielleicht besonders strengen Kirchenzucht.



Das höhere heidnische Prophetentum unterscheidet sich von seinen niedereren Formen zumeist nur durch Zielsetzungen und Größe der Bewegungen. Bewußter Betrug ist gerade hier vielfach offenkundig.

Ihre Berufung erhalten die mohammedanischen Propheten wohl stets von Allah. Doch ist gerade über die Berufung islamischer Propheten wenig bekannt.

Die christlichen Propheten erhalten ihren Ruf durch Gott oder Jesus, den Heiligen Geist, die Erzengel Gabriel und Raphael oder auch durch Petrus.

Bei den heidnischen Propheten sind es fast immer die Totengeister, in deren Auftrag die Propheten zu handeln vorgeben. An Besonderheiten erscheint in Nordamerika einmal das merkwürdige Motiv des lebenden Berges, der die Berufung ausspricht; in Melanesien finden wir als Berufenden einmal den Geist des Taro. Auch Kulturhéroen und Schöpfergestalten können die Aufträge erteilen.

Was die Psychologie der prophetischen Persönlichkeiten anbelangt, so steht zunächst fest, daß aus den Propheten eine sehr große Zahl von Betrügern auszusondern ist. Diese verfolgen dann keineswegs religiöse Ziele, sondern benutzen ihr Ansehen nur zur persönlichen Bereicherung und Erlangung sonstiger Vorteile, vor allem zur Befriedigung ihrer Herrschsucht.

Weiter gibt es Propheten, die wohl von ihrer Sendung überzeugt sind, ihre Bedeutung aber dadurch erhalten, daß sie Werkzeuge sind in der Hand ihrer Fürsten oder in der Hand mächtiger politischer Organisationen, wie in Afrika z. B. der Äthiopischen Bewegung.

Der Charakter der Propheten zeigt alle Stufen vom wahren Helden — das *Hauer* veranlaßt, die großen nordamerikanischen Propheten überhaupt als „Heldenpropheten“ zu bezeichnen — bis zum Streben nach der Erfüllung niedrigster persönlicher Wünsche.

Zweifellos stellen die Propheten in ihrer Gesamtheit eine Auslese nervös außerordentlich erregbarer Menschen dar. Wieweit sie als pathologisch zu bezeichnen sind, muß dahingestellt bleiben. Die Fähigkeit, Visionen zu haben, die nicht nur für ein Gleichnis, sondern für physische Wirklichkeit gehalten werden, grenzt jedoch wahrscheinlich an Pathologisches. Andererseits ist die Fähigkeit zur Ausübung von Suggestion, hier speziell Massensuggestion, keineswegs krankhaft. Starke suggestive Kräfte aber sind allen Propheten eigen.

Zwar erliegen Menschen aller Kulturstufen und Bildungsgrade Suggestionen, doch ist eine starke Wirkung auf unwissende und unkritischere Naturvölker selbstredend viel leichter zu erzielen als auf aufgeklärtere Völker. Die Kritiklosigkeit der Anhänger der Propheten ist frappierend.

Bezeichnend für die Suggestion, die die Propheten auf ihre Anhänger auszuüben verstanden, ist, daß sowohl aus Amerika wie Ozeanien Berichte vorliegen, die von einem bei allen Anhängern der Propheten auftretenden Gliederschütteln sprechen oder von plötzlich ganz gehäuft auftretenden Visionen. Ohne Suggestionen wären auch die — vielfach nur vorgetäuschten — Krankenheilungen nicht möglich gewesen und das Sichtbarmachen eines nicht vorhandenen Gegenstandes vor den Augen der Gläubigen.

Von mehreren Propheten steht fest, von anderen wird vermutet, daß sie Epileptiker waren. Dazu muß bemerkt werden, daß die Epilepsie als solche keine besondere Suggestionskraft in sich schließt und auch nicht zu

Autosuggestionen führt. Diese Anlagen bestehen neben der Epilepsie. Doch wirken die *Kämpfe* der Epileptiker, die von Naturvölkern nicht auf natürliche Weise erklärt werden können, stark suggestiv. Dazu verstärken sie die Überzeugung, daß ein göttliches oder dämonisches Wesen von dem Kranken Besitz ergriffen hat. Schon Hippokrates im 5. Jh. v. Chr. nannte übrigens die Epilepsie aus eben diesen Gründen „heilige Krankheit“.

Einzelne Propheten zeigen indessen unzweifelhaft stark pathologische Züge, in schlimmster Weise wohl der Mad Mullah des Somalilandes (1891—1920), der völlig dem religiösen Wahnsinn verfallen war.

Interessant ist eine gerichtspsychiatrische Untersuchung, die an einem afrikanisch-mohammedanischen Propheten, wenn auch geringerer Bedeutung, in Frankreich vorgenommen werden konnte. Ihre Ergebnisse sind in *Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* (Leipzig 1904) wiedergegeben. Es handelt sich um einen gewissen Yakub Mohammed ben el-Hadj Ahmed, der als Tagelöhner im Dienste eines europäischen Weinbergbesitzers in der Nähe von Miliani in Algerien stand. Im Frühjahr 1901 waren die Araber jener Gegend gezwungen worden, gegen eine minimale Abfindungssumme ihren alten Familiengrundbesitz aufzugeben und mit ihren Familien von der eigenen Scholle weg in eine unsichere Zukunft zu ziehen. Da wurde Yakub zum Propheten, stellte sich an die Spitze von mehr als hundert algerischen Arabern und mordete verschiedene Europäer, während andere sich durch schnelle Bekehrung zum Islam retten konnten. Seinen Anhängern erklärte er wie so viele andere Propheten, die Kugeln der Europäer würden wirkungslos an ihnen abgleiten. Die Revolte konnte durch französisches Militär sehr schnell niedergeworfen und der Prophet gefangengenommen werden. „Wie die in Frankreich vorgenommene forensisch-psychiatrische Beobachtung zeigte, war Yakub ein autosuggestiver Visionär, der in der Ekstase nicht nur mit den unsichtbaren himmlischen Gewalten sich unterhielt und lange Gespräche führte, sondern auch bald in kataleptische Starre mit der charakteristischen ‚flexibilitas cerea‘, bald in Verzückungszustände von manischem, tobsuchtsähnlichem Charakter, also in das verfiel, was die alten Schriften als ‚Besessenheit‘ bezeichnen. Die Untersuchung ergab, daß Yakub weder ein Epileptiker, noch ein Geisteskranker, noch ein Simulant, vielmehr ein Mann von mittelmäßigen Geistesgaben und völlig bildungslos war, der aber von jeher, wohl gerade infolge dieser Umstände, zum religiösen Fanatismus hinneigte.“

Von Yakub auf die Psychologie anderer und vor allem bedeutenderer prophetischer Persönlichkeiten zu schließen, ist natürlich kaum möglich, vor allem, da wir es ja oftmals gerade nicht mit völlig ungebildeten Leuten zu tun haben. Denn z. B. mehrere, und zwar die bedeutendsten islamischen Propheten haben eine theologische Ausbildung erfahren. Die meisten der christlichen Propheten haben Missionsschulen durchlaufen und wenigstens zwei haben amerikanische Colleges besucht.

Die soziale Herkunft der Propheten weist somit die größten Unterschiede auf. Im Islam sind die hohen sozialen Schichten verhältnismäßig viel zahlreicher vertreten als in den übrigen Religionen. Dies entspricht völlig der Mahdilehre. Mehrfach stellen Kalifen und Nachkommen Alis die Mahdis. Weiter entstammen zahlreiche Mahdis der Schicht der Marabuts und Mullahs, die allerdings nicht überall gleiches Ansehen genießt. Viele Mahdis haben sich vor ihrer Berufung während ihrer Wallfahrt nach Mekka dort einer theologischen Schule angeschlossen und für kürzere oder auch lange Zeit theologische Studien getrieben. Andere waren in ihrer Heimat Angehörige

einer Sekte, mit der sie dank ihrer besseren Erkenntnis später brachen. Andererseits finden wir aber auch, wie das Beispiel Yakubs zeigt, Leute der tiefsten sozialen Stufe als Propheten.

Bei den christlichen Propheten überwiegt die Herkunft aus niederen sozialen Schichten, doch zeigen sie deutlich das Bestreben, in geachtete Stellungen aufzurücken. In Afrika fällt die prophetische Persönlichkeit des Stammeshäuptlings der Hottentotten, Hendrik Witbooi (1880—1905), mit seiner sozialen Stellung völlig aus dem Rahmen. Zwei der afrikanischen christlichen Propheten waren, nachdem sie als Maurer bzw. als Gemüsegärtner gearbeitet hatten, Lehrer an Missionsschulen, einer Gouvernementsangestellter in Nairobi, zwei waren von ihren Missionsgesellschaften zu Predigern erzogen worden; je einer war weiterhin Zimmermann, Sandalenmacher, Schäfer und Missionskoch gewesen, während von anderen über ihre vorprophetische Tätigkeit Auskunft nicht vorliegt. Der Sandalenmacher sowie zwei weitere Propheten waren bestimmt Analphabeten, von anderen ist dies wahrscheinlich.

Auch die christlichen Propheten der Südsee entstammen niederen sozialen Schichten, mehrere von ihnen sind Arbeiter.

In Nordamerika war einer der christlich-indianischen Propheten Stammeshäuptling am Columbia River. Die drei christlichen Negerpropheten, die 1889—90 in Georgia und Süd-Karolina auftraten, waren wahrscheinlich Plantagenarbeiter, während der „Father Divine“, der etwa 1933—1937 im Negerviertel New Yorks Anspruch darauf erhob, „Gott“ zu sein, relativ gebildet gewesen zu sein scheint.

Über die Herkunft der christlichen Propheten Südamerikas liegen mir Anhaltspunkte nicht vor. Niedere Herkunft ist bestimmt anzunehmen, da diese Propheten z. T. direkt asoziale Züge zeigen.

Die heidnischen Propheten sind ebenfalls in überwiegender Mehrzahl niederer Herkunft, doch finden sich darunter auch Medizinmänner und Zauberdoktoren, die sich zu hervorragenden prophetischen Persönlichkeiten entwickelten.

Eine Ererbung wie auch Weitervererbung stark erhöhten religiösen Interesses ist besonders unter den islamischen Propheten mehrfach festzustellen, bei denen dank des arabischen Einflusses über Abstammung und Nachfahrenschaft die weitaus besten Auskünfte vorliegen.

Die Ursachen für das Auftreten von Propheten sind — abgesehen von rein persönlichem Ehrgeiz — überwiegend wirtschaftlicher und politischer Natur, ausschließlich religiös nur in den seltensten Fällen. Die Frage des Eingeborenenlandbesitzes hat von den frühesten Zeiten der arabischen Expansion und europäischer Kolonisation bis in die Gegenwart zu blutigen Erhebungen geführt.

Der Widerstand gegen die arabische Invasion Nordwestafrikas wurde im 7. Jahrhundert von der Berberprophetin, die als „Kahina“ bekannt ist, geleitet. — Im 8. und im 10. Jahrhundert suchten Propheten der schon fast restlos islamisierten Berber den Berbern artgemäße Religionen zu schaffen, deren Hauptunterschied zum Islam allerdings der Gebrauch der berberischen Sprache blieb. — Die frühen islamischen Propheten waren zum großen Teil wirkliche oder angebliche Nachfahren Mohammeds, welche die nicht-alidischen Dynastien nicht anerkannten. In zwei Fällen brachten sie sogar Dynastien zu Fall. Der eine Prophet war der Begründer des Fatimidenreiches in Nordafrika, Ubaid Allah (910—34); der andere Abu Muslim (745—55), Statthalter von Khorassan in Persien, der die Umayyaden stürzte und die Abbasiden inthronierte.



In der modernen Kolonialzeit finden wir regierungsfeindlich eingestellte Propheten in den Kolonien sämtlicher großen europäischen Kolonialvölker und auch in denen der Türken. Die Verwaltungsformen der Kolonien sind dabei verschiedenartig. Wir finden Propheten auftreten zu Beginn der europäischen Kolonisation — z. B. in Guatemala — und in Ländern, die wie das moderne Peru und Brasilien das Kolonialstadium längst überwunden haben. Wir finden — dies sei hier eingeflochten — christliche Propheten ebenso auftreten unmittelbar nach den ersten Einwirkungen der Mission wie auch zu einem Zeitpunkt, in dem der Missionar längst vom Weltpriester abgelöst ist.

Der Kampf um die Erhaltung des Landbesitzes und damit die Wirtschaftsgrundlage der Eingeborenen ließ in Nordamerika den Propheten Popé 1675 die Spanier aus Neu-Mexiko drängen. Bei der dann von Osten einsetzenden Kolonisation sind zahlreiche Etappen des Vordringens nach Westen gekennzeichnet durch Indianeraufstände, die Propheten zu Führern hatten.

In Afrika finden wir die Landfrage als ursächlich im Falle der heidnischen Kaffernpropheten (1815—57), des christlichen Propheten Enoch in Südafrika (1918) und Chilembwe im Njassaland (1915) und des mohamedanischen Propheten Yakub in Algerien (1901). Die Ursache des Aufstandes des Mahdi Mohammed Ahmed (1881—85) im Ägyptischen Sudan war einmal die Aussaugung der niederen Bevölkerungsschichten durch die türkischen Steuereintreiber, andererseits die Unterbindung des Sklavenhandels, was zur völligen Verarmung der Großen des Landes führte. Bemerkenswert ist, daß der Mahdi Mohammed Ahmed Gordon für den Deddjal, den Antichrist, erklärte.

Hendrik Witbooi in Südwestafrika (1880—1905) und der Mad Mullah des Somalilandes (1891—1920) versuchten, wie ein Teil der nordamerikanischen Propheten und die große prophetische Bewegung der Maori auf Neuseeland, der sogenannte Hau hau (1864—1870), die Eroberung des Landes durch die Europäer überhaupt zu verhindern.

Doch auch in Gebieten, in denen die Rassetensionen bedeutend gemindert sind durch strenge Steuerung der Siedlung, wie in Uganda, oder in denen sie durch klimatische Bedingtheiten völlig wegfallen, wie im Somaliland, auf der afrikanischen Westküste und gar in der Sahara, finden sich europäerfeindliche prophetische Bewegungen. Deren antieuropäische Einstellung beruht dann, soweit sie aus dem Christentum erwachsen ist, entweder auf willkürlich ausgelegten Bibelstellen oder auf den Einflüssen panafrikanischer Bewegungen. Soweit sie aus dem Islam hervorgegangen ist, entsteht sie aus der durch die Glaubenslehre bedingten Überzeugung, daß eine christliche Herrschaft über Muselmanen gegen den göttlichen Willen verstößt, der im Gegenteil den Glaubenskrieg gegen alle Ungläubigen befiehlt.

Bisweilen ist die Europäerfeindschaft der Propheten auch erst sekundärer Natur. Sie kann entstehen, wenn eine gegenüber dem religiösen Brauchtum der Eingeborenen duldsame Verwaltung gegen die von den Propheten gegen den Willen der Eingeborenen erzwungene Vernichtung von Fetischen einschreitet. Oder auch, wenn die Regierung versucht, den Propheten festzunehmen, weil er eine von der Regierung nicht mehr kontrollierbare Menschenmenge unter seinem Einfluß hält. Mitunter bekommen auch in rein religiösen prophetischen Bewegungen sogenannte „Kleine Propheten“ Einfluß, die dann oftmals gegen die europäische Verwaltung agitieren.

Sehr erheblich sind die Einflüsse, die britische Kriege in Indien, der Krimkrieg, der russisch-japanische Krieg und nicht zuletzt der 1. und 2. Weltkrieg auf die prophetischen Bewegungen, besonders in Afrika, doch

auch in der Südsee ausgeübt haben. Während des Krimkrieges kursierten z. B. unter den Kaffern Gerüchte über eine baldige von den angeblich schwarzen Russen zu erwartende Hilfeleistung gegen die Engländer. Im 1. Weltkrieg benutzte z. B. Chilembwe geschickt die Zeit der fast völligen Entblößung des Njassalandes vom Militär für seinen Aufstand. Im 2. Weltkrieg erleichterten sich die Japaner die Eroberung Neuguineas ungemein, indem sie sich als die Ahnen der Eingeborenen ausgaben, die nach der Verkündung mehrerer Propheten zurückerwartet wurden. (*Höltker*, Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges. *Neue Ztschr. f. Missionswissenschaft*, 1946, H. 3).

Daß indessen auch Machtfragen der Eingeborenen untereinander — in Afrika z. B. ohne jede außerafrikanische Einwirkung — zu prophetischen Erhebungen geführt haben, zeigt das Beispiel Uthman dan Fodios (1804—17), der die Haussastaaten vernichtete und das Fulbereich gründete.

In den Lehren der Propheten ist das Erstaunlichste ihre Ähnlichkeit, ja in vielen Fällen Gleichartigkeit über sämtliche Religionen und Erdteile hinweg. Diese Uniformität möchte ich dadurch erklären, daß erstens im Gedankengut der Völker niederer Kulturen die Einflüsse der Weltreligionen sich untereinander und mit denen des Heidentums aufs stärkste vermischt haben, zweitens die Propheten fast alle in Zeiten wirklicher oder vermeintlicher Gefahr für ihren Lebenskreis auftreten und drittens große Teile der Menschheit, besonders in ähnlichen Kulturstufen, von den gleichen Wunschräumen erfüllt sind.

Zwei grundlegend wichtige Verkündigungen sind es, die sich in allen Religionen und Kontinenten finden:

1. Gott wird mit Hilfe des Propheten die Europäer aus dem Lande jagen, beziehungsweise zur Zeit der arabischen Invasion Nordafrikas die Araber.
2. Das Ende der Welt ist nahe.

Die islamischen Propheten verkünden als ihren Auftrag die Reinigung der Lehre Mohammeds und fügen den zahlreichen Ge- und Verboten des Islam noch neue hinzu.

Die Einwirkung des Christentums hat sich in den Lehren der davon beeinflussten Propheten aufs unterschiedlichste ausgewirkt und krasse Gegensätze in den Lehren der verschiedenen Propheten hervorgebracht. So vertritt ein Prophet die Monogamie, ein anderer die Polygamie, die in der Bibel nirgends verboten werde; einer predigt die Vernichtung aller Fetische, ein anderer die Vernichtung aller Gegenstände europäischer Kultur. Weitere Propheten treten ein für völlige Besitzlosigkeit, für völligen Kommunismus, für Nacktheit, für fleischlose Speise, gegen Branntwein usw.

Überaus schwerwiegende Folgen hatte in Rhodesien 1925 die Lehre, die zum Selbstmord aufforderte mit der Begründung, der Tod des Menschen sei die Vorbedingung für sein ewiges Leben.

Eine sehr verbreitete Verkündigung ist: Nicht der Europäer solle das Land missionieren, sondern der betreffende Prophet sei als der farbige Erretter seiner Rasse gesandt.

Eigentümlich mag erscheinen, daß die aus dem Missionschristentum stammenden Propheten, die sich von ihren Kirchen gelöst haben, ihre europäerfeindlichen Ziele doch wieder unter betont christlichen Motiven verfolgen und sich überhaupt weitgehend der Religion des gehaßten weißen Mannes bedienen. Die Erklärung dafür mag sein, daß sie den Gott der Weißen als mächtiger denn ihre verschiedenen einheimischen Götter erkannt haben und sich dieses starken Gottes für ihre Ziele bedienen wollen. Vielleicht geht die

Auffassung der Propheten bisweilen sogar dahin: Haben wir den mächtigen Gott der Weißen, dann brauchen wir die Weißen selbst nicht mehr.

Wie stark viele christliche Propheten trotzdem im Heidentum verwurzelt sind, geht daraus hervor, daß sie die Bibel ganz in der Art von Fetischen benutzen und in ihr nichts weiter sehen als den doch offenbar sehr erfolgreichen Fetisch des weißen Mannes. Opong auf der Goldküste (etwa 1921—28) las seine Offenbarungen an einem ihm vom Erzengel Gabriel gegebenen Steine ab, also auch an einem Fetisch.

Anderseits finden wir in den Lehren der heidnischen Propheten zahlreiche aus dem Christentum übernommene Bestandteile. Ihre wichtigste und überall wiederkehrende Verheißung ist jedoch die von der Rückkehr der Ahnen und des Viehes, seien es in Afrika die Ochsen, in Amerika die Büffel.

#### Speziell europäerfeindliche Lehren besagen:

Naturkatastrophen würden die Europäer vernichten, deren Besitz den Eingeborenen zufallen würde. Die eigenen Gärten zu bestellen sei deshalb überflüssig. Oder aber: Die Gärten sollten nur noch für den Eigenbedarf bestellt werden. Dann würden die Europäer durch Hunger aus dem Lande getrieben werden. Weiter wurde aufgerufen zur Verweigerung der Arbeit für die Europäer, zur Verweigerung von Steuern, von Kriegs- und Trägersdiensten und gegen die Verwendung europäischer Arzneimittel.

In Melanesien besagte eine Lehre, daß Schiffe außer den Ahnengeistern auch europäische Waren aller Art, Eisenwaren, Tücher, ja sogar Autos und Flugzeuge bringen würden.

Auf den Admiralitätsinseln und auf Neuseeland wurde verheißen, daß nach der die Europäer vernichtenden Naturkatastrophe die Eingeborenen durch von den Bergen niederströmende Flüsse weißgewaschen würden, daß sie aussähen wie die Europäer.

In Südafrika führte folgende Prophezeiung zum fast völligen Untergang mehrerer Kaffernstämme: Schlachtet euer Vieh und eßt es auf oder vernichtet es mitsamt euren Getreidevorräten. Sonst können die Ahnen nicht zurückkehren, die die Weißen aus dem Lande treiben werden.

Ihre Anhänger gewinnen die Propheten vor allem durch ihre suggestiven Kräfte, die sich den Eingeborenen in Krankenheilungen und der Sichtbarmachung verborgener Gegenstände kundgeben. Doch auch durch Gaukelei. Größten Eindruck erweckte so z. B. in Afrika und Nordamerika die Fähigkeit der Propheten, Sonnen- und Mondfinsternisse vorhersagen zu können. Nicht immer zwar trat das Naturereignis ein. Und wenn es sich einstellte, so konnte bei einem nordamerikanischen Propheten zum mindesten festgestellt werden, daß er sein mantisches Wissen sehr einfach einem irgendwie in seine Hände geratenen Taschenkalender entnommen hatte.

Die suggestiven Kräfte des Propheten erwecken Furcht einmal vor dem Propheten selbst, zum anderen aber vor der Gottheit, die aus dem Propheten spricht. Diese Furcht wissen die Propheten geschickt zu steigern, indem sie ihren Anhängern Glück und Reichtum, ihren Gegnern jedoch Tod und Verderben verheißen. Wirklich zur Macht gelangt, schonten zum mindesten die islamischen Propheten ihre Gegner dann auch tatsächlich nicht.

Das wichtigste positive Moment, das den Propheten Anhänger zuführt, ist die Hoffnung auf materiellen Gewinn in Form von reicher Beute, der Rückgewinnung ihres Landbesitzes oder von Gott gesandter Reichtümer.

Wurde die Hoffnung auf Beute erfüllt, wie bei vielen Mahdis und z. B. auch bei Hendrik Witbooi, dann scharten sich auch Leute um den Propheten, die religiös völlig gleichgültig waren, sich aber oftmals den strengsten Lebensregeln und religiösen Übungen unterwarfen, eben der Beute zuliebe.



Weiter ziehen die Verheißungen der Heilung der Kranken bei wahren Glauben, der Wiedervereinigung mit den Ahnen, der Rückgewinnung der Jugend usw. eine Gefolgschaft an.

Das Sammeln von Anhängern für die vielleicht doch als gefährlich erachteten europäerfeindlichen Lehren erleichtern sich die Propheten vielfach dadurch, daß sie die Vertreibung der Weißen als die Vorbedingung für die Rückkehr der Ahnen und der alten Zeiten angeben. Sowohl bei Heiden, Christen wie Mohammedanern taucht auch immer wieder das Versprechen der Propheten auf, daß im Falle einer Auseinandersetzung mit den Waffen die europäischen Kanonen- und Gewehrkegel die wahrhaft Gläubigen nicht verletzen würden. Dadurch wurde vielfach ein fanatischer Angriff erzielt. Sahen die Gläubigen dann ihre Kameraden um sich herum doch fallen und begannen an der Sendung ihres Propheten zu zweifeln, so verkündete dieser, nur diejenigen würden fallen, die entweder doch nicht ernsthaft glaubten oder die, welche seine Vorschriften nicht genau beachtet, vor allem sich im Kampf umgewendet hätten.

Es ist erstaunlich, wie auch sonst beim Nichteintreffen ihrer Verkündigungen die Propheten ihre Anhänger noch für kürzere oder längere Zeit an sich zu fesseln vermochten; immer wieder ein Hinweis auf ihre suggestiven Kräfte.

Der Wirkungskraft der Suggestion auf alle Schichten der Menschheit entspricht ein Anhang der Propheten aus hoch und niedrig. Richtet sich die Agitation der Propheten allerdings gegen die eingeborenen Machthaber, so werden sie von diesen selbstverständlich bekämpft.

Während sich die Anhänger meist einzeln den Propheten zugesellen, finden wir z. B. im Fall Harris' auf der Gold- und Elfenbeinküste (1913—15) das geschlossene Bekehren ganzer Clane. Und bei den großen Mahdis schlossen sich ganze Stämme, wahrscheinlich auf Ratsbeschluß, den Propheten an.

Unter denen, die sich einzeln den Propheten anschließen, finden sich Menschen beiderlei Geschlechts und aller Altersstufen, von der Jugend bis zum Greisenalter. Kimbangu am Unteren Kongo (1921) kam den Bedürfnissen der Jugend so weit entgegen, daß er neben eigenen Kirchen auch eigene Schulen gründete. Seine Anhänger sollten im Lebenskampf den Christen der Missionskirchen nicht unterlegen sein.

Die islamischen Propheten sammeln ihre Anhänger unter Moslems und Heiden und richten ihre Worte in Indien auch an Hindus und Christen.

Die christlichen Propheten sammeln zumeist Heiden um sich, unter denen sie bisweilen eine Art christlicher Mission treiben. Doch erstreckt sich ihre Wirkung auch auf Missionschristen. In Afrika, das nur aus dem protestantischen Missionschristentum hervorgegangene Propheten kennt, wurde durch die Bewegung Kimbangus auch die katholische Mission am Unteren Kongo mit betroffen.

Die heidnischen Propheten finden ihre Anhänger nicht immer nur unter Heiden, sondern auch unter Missionschristen, in Südafrika unter protestantischen, in Nordamerika auch unter katholischen.

Der Umfang der Bewegungen ist überaus verschieden. Von ganz kleinen Zahlen gehen die Schätzungen der Anhängerzahlen bis in die Hunderttausende, ja Elias II. im Nigerdelta (1914 bis etwa 1916) soll anderthalb Millionen Anhänger besessen haben.

Die räumlich umfassendsten Bewegungen haben wir in Nordamerika: Von der Prophetie Tecumtahs zu Beginn des vorigen Jahrhunderts wurde der ganze Osten, von Wovokas Geistertanzreligion am Ende des vorigen Jahrhunderts der ganze Westen der Vereinigten Staaten ergriffen.

In Afrika war Ubaid Allah (910—34) der Begründer des Fatimidenreiches in Nordwestafrika, Uthman dan Fodio (1804—17) der des Fulbereiches im Zentralsudan. Mohammed Ahmed (1881—85) schuf den großen mahdistischen Staat im Ägyptischen Sudan.

In Südwestafrika unterwarf Hendrik Witbooi (1880—1905) ein großes Gebiet.

Von verschiedenen christlichen Propheten Afrikas liegen Zahlenangaben über ihre Anhängerschaft vor, die ich als Beispiel für die große Unterschiedlichkeit der Größe der Bewegungen hier anführen möchte. Eine Genauigkeit der Angaben läßt sich jedoch keineswegs verbürgen.

Philip Chei auf der Goldküste (seit 1925/26) hatte 200 Anhänger,

Harry Thuku in Kenia (1921) mehr als 8000,

Enoch in der Südafrikanischen Union (1918) erfaßte ebenfalls viele Tausende,

Shembe in Natal (um 1938) 32 000,

Malaki in Uganda (1912 bis in den 1. Weltkrieg hinein) die sicher feststehende Zahl von 91 000,

Harris auf der Gold- und Elfenbeinküste (1913—15) über 100 000,

Opong auf der Goldküste (etwa 1921—28) 110 000 und

Elias II. im Nigerdelta (1914 bis etwa 1916) die schon genannte Zahl von angeblich 1,5 Millionen.

Die Anhängerzahlen der heidnischen und mohammedanischen Propheten dürften ebenso stark schwanken. Beachtenswert ist, daß die Streitkräfte, die der Mad Mullah des Somalilandes 1903 den Europäern und Abessiniern gegenüberstellte, auf 28 500 Mann geschätzt wurden.

Wodurch konnten bei nichtkriegerischen Unternehmungen die Bewegungen solche Umfänge annehmen? Vielfach läßt sich in Afrika und Ozeanien die Entfaltung einer regelrechten Missionstätigkeit feststellen durch wandernde Apostel christlicher oder mohammedanischer Propheten oder sogenannte „Kleine Propheten“. Selten wird durch Schriften geworben. Der Prophet Philip Chei z. B., ein Ewemann auf der Goldküste, verfaßte Sendschreiben in Ewe, Ga, Tshi und Englisch. Verbreitet wurden die Traktate durch ständiges Abschreiben.

Sehr oft mag auch durch die Plantagenarbeiter, besonders in der Südsee, eine Ausbreitung der Lehren stattgefunden haben. Überhaupt ist nicht zu verkennen, daß mindestens die Ausbreitung prophetischer Lehren durch die Ausweitung des kolonialen Verkehrs und die Unterdrückung alter Stammesstreitigkeiten durch die Europäer vielfach gefördert worden ist. Aber gerade größte prophetische Erhebungen fanden in verkehrsentlegenen Gegenden statt, so die Ubaid Allahs, Hendrik Witboois und des Mad Mullahs. Zudem hinderte die Wege- und Wasserlosigkeit in den beiden letzten Fällen die Bekämpfung der Bewegungen ungemein.

Unter den hauptsächlichen Auswirkungen des Prophetismus will ich zunächst die wenigen vom allgemein christlich-europäischen Standpunkt aus positiven aufzeigen:

Insgesamt drei mir bekannt gewordene Propheten, davon zwei in Afrika und einer in Niederländisch-Indien, ebneten der christlichen Mission die Wege.

Einige der aus dem Missionschristentum hervorgegangenen Propheten Oberguineas schufen durch ihre starke Anhängerschaft eine potenzielle Schranke gegen die Ausbreitung des Islam.

Mehrere Propheten verboten den Alkoholgenuß. Ein nordamerikanischer Prophet konnte durch seinen Kampf gegen den Alkohol das Aussterben seines Stammes um die Dauer seiner Lebenszeit verhindern.

Unter den negativen Auswirkungen ist besonders bemerkenswert, daß es durch die Propheten in den weitaus meisten Fällen zu kriegesischen Auseinandersetzungen unter den Eingeborenen selbst oder gegen die Europäer kam, was den Tod von insgesamt Millionen von Menschen mit sich brachte. Allein der Mahdi Mohammed Ahmed des Ägyptischen Sudan drückte die Bevölkerungszahl des Sudan durch Kampf, Hunger und Seuchen von  $8\frac{1}{2}$  Millionen Menschen auf  $1\frac{3}{4}$  Millionen herab, also auf ein Fünftel.

Weiterhin wurde die allgemeine Sicherheit der Eingeborenen wie der Europäer vielfach gefährdet, die Wirtschaft stark gestört, sei es durch Sperrung von Karawanenwegen, durch Beraubung und somit Verarmung von Nachbarstämmen, durch Fernhalten der Plantagenarbeiter von der Arbeit oder durch die Aufforderung zur Vernichtung europäischen Kulturgutes, was eine Schädigung des europäischen Exports bewirkte.

Auch der Kampf, den mehrere Propheten gegen europäische Arzneien führten, hätte ohne ein Einschreiten der Kolonialregierungen schwere Folgen nach sich ziehen können, denn in manchen Teilen Afrikas z. B. kann dem Rückgang der Bevölkerung nur durch europäische Medizinien Einhalt geboten werden. — Und durch verseuchtes Eingeborenenvieh können auch in europäischem Besitz befindliche Herden infiziert werden.

Die kulturellen Veränderungen, die die Propheten hervorgerufen haben, sind in der materiellen Kultur relativ geringfügig. Sie äußerten sich vereinzelt und meist vorübergehend in bisher ungebräuchlichen Baustilen, in seltenen Fällen in künstlicher Primitivität sowohl in Wohnung wie Kleidung oder auch in der Einführung einer besonderen Tracht.

Die Einwirkungen auf die geistige Kultur sind ungleich stärker. So fielen in großen Gebieten Afrikas und Ozeaniens Zaubermittel, Fetische und Geheimbundmasken der Zerstörung anheim. Dagegen kamen Gesang und Tanz gelegentlich zu hoher Blüte, besonders in Amerika, doch auch in Afrika und Ozeanien. Ein Teil der Sagen und Heilbringermythen der Südsee soll nach einem Aufsatz von Eckert „*Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*“ (Baessler-Archiv Bd. 23, 1940, Heft 1) auf Visionen früherer Propheten zurückzuführen sein. Seine Begründung dafür ist durchaus stichhaltig. Ein australischer Regierungsethnologe konnte nämlich bei einer der prophetischen Bewegungen auf Neuguinea feststellen, daß zwölf Jahre nach dem Beginn der Bewegung ein großer Teil der Eingeborenen fest davon überzeugt war, daß die angekündigten Wunder sich wirklich ereignet hätten. Man erzählte ihm, die Toten seien Nacht für Nacht zurückgekehrt, man habe die Spuren ihrer Fahrräder im Sande gefunden, und die Hunde der Verstorbenen seien wiederholt durch die Straßen gerannt. Briefe seien vom Himmel herabgeflattert, Lichter seien aufgeblitzt und geheimnisvolle Blumen hätten die Luft mit ihrem Duft erfüllt.

Auch im Sozialgefüge haben die Propheten Veränderungen hervorgerufen. Hier ist allerdings nur an ihre bedeutendsten Vertreter zu denken, denn die meisten Bewegungen sind zu kurzlebig, um dauernde derartige Wirkungen zu haben. Indem die Jünger bedeutender Propheten eine bevorzugte Stellung einnahmen, wurde der soziale Ausleseprozeß verändert. Auch schon die Einziehung von Tributen durch unbedeutendere Propheten mußte auf die Stellung der Stammeshäuptlinge einwirken. In Nordamerika wurde ein Prophet zum Stammeshäuptling gewählt.

Geheimbünde haben in Vergangenheit und Gegenwart bisweilen Propheten als Begründer gehabt.

Eckert weist auf die Tatsache hin, daß im Verlauf der langen geschichtlichen Entwicklung der Eingeborenenkulturen gerade prophetische Bewegungen darin nicht unbeträchtliche Modifizierungen hervorgerufen haben



mögen. Dies müsse bei allen Rückschlüssen von rezenten auf vorgeschichtliche Kulturverhältnisse berücksichtigt werden.

Die Frage, ob sich in Zukunft in europäischen Kolonien prophetische Bewegungen verhindern lassen werden, ist wohl zu verneinen.

Es wird immer wieder ehrgeizige Menschen mit suggestiven Gaben geben, und immer wieder werden sich Völker nach Persönlichkeiten sehnen, die ihnen einen Ausweg aus dunklen Zeiten verheißen.

Mehrfach ist der Meinung Ausdruck gegeben worden, daß bei intensiverer Schulbildung prophetische Bewegungen vermieden werden könnten. Dagegen spricht der Einfluß, den der „Father Divine“ in Nordamerika auf lauter Neger, die die Schule absolviert hatten, ja auch auf Weiße besaß. Vor allem ist hier aber ein Hinweis auf die Schwärmerbewegungen nötig, die selbst in Mitteleuropa noch immer auftauchen um den Mittelpunkt einer Inkorporation Christi oder der Jungfrau Maria. Man denke auch an die Weißenbergsekte in Berlin, die in den 20er Jahren etwa 150 000 Anhänger hatte.

Das Beispiel Afrikas zeigt, daß durch die Ausbreitung des Christentums und des Islam die Zahl der aus alleinheimischen Religionen hervorgehenden Propheten immer mehr abnimmt. In Situationen, in denen prophetische Führer benötigt werden, zeigen sich diese dann in islamischem oder christlichem Gewand. Das gleiche dürfte betreffs der größeren Häufigkeit des Auftretens von christlichen Propheten in Amerika und in der Südsee gelten.

Die katholischen Missionen haben mehrfach betont, daß nur aus dem protestantischen Missionschristentum Afrikas Propheten erstanden sind und unterstützen damit Ansprüche auf amtliche Bevorzugung. Gewiß ist daran richtig, daß die starke Aufsplitterung der protestantischen Missionen in organisatorischer wie dogmatischer Hinsicht das Auftreten von Propheten aus ihrem Wirkungskreis begünstigt. Daß umgekehrt auch eine geschlossene Lehre es nicht zu verhindern braucht, dafür ist der Islam ein deutlicher Beweis, unter dessen zahlreichen Propheten in Afrika der Sektenstandpunkt in der Regel keine Rolle spielt.

Am gefahrvollsten wäre vielleicht für die europäische Kolonisation das Auftreten eines neuen Mahdi in Afrika, das Reusch in seinem Buch „*Der Islam in Ostafrika*“, erschienen 1931, recht wahrscheinlich macht. Der Grund für die über den ganzen Osten und Nordosten Afrikas verbreitete Mahdi-Erwartung ist nach Reusch die ungelöste Kalifatsfrage. Nachdem Kemal Atatürk das Kalifat abgeschafft hatte, wurde zwar ein Ersatzkalif gewählt, der aber keine wirkliche Macht hat. Doch ohne einen machtvollen Kalifen fehlt, wie Reusch es ausdrückt, der Schlußstein des mohammedanischen Weltgebäudes. Die ganze heutige Zersplitterung des Islam und seine Führerlosigkeit wird von der mohammedanischen Theologie als völlig den Weissagungen über den Zustand der Welt vor dem Erscheinen des Mahdi entsprechend gedeutet. Wird die Kalifatsfrage nicht bald und glücklich gelöst, sieht Reusch eine mahdistische Bewegung größten Ausmaßes für unvermeidbar an. Sollte der Mahdi dann noch die Parole der Äthiopischen Bewegung „Afrika den Afrikanern“ auch für die Moslems ausgeben, so würde eine sehr ernsthafte Gefahr für die europäische Kolonisation in Afrika gegeben sein.

Sowohl die französische wie die englische Kolonialverwaltung verfolgen das Prophetenproblem seit langem mit voller Aufmerksamkeit.

#### Literatur.

Ausführliches Literaturverzeichnis s. Katesa Schlosser, Propheten in Afrika (Kulturgeschichtliche Forschungen, Bd. 3). Albert Limbach Verlag, Braunschweig 1949.

# Weiderecht bei den Naga

Von

H. E. Kauffmann

Mit 5 Abbildungen

In den Monographien von J. H. Hutton und J. P. Mills unterrichten ausführliche Abschnitte über die Rechtsverhältnisse bei den Naga. Da mir Mr. Mills, 1936 Deputy-Commissioner des Naga Hills Distriktes, in höchst freundlicher und dankenswerter Weise Einblick in Gerichtsakte gestattete, sollen im Folgenden einige Streitfälle um Weiderechte in concreto dargelegt werden. Denn anschaulicher als alle Theorie erweisen sich aus dem Leben gegriffene Beispiele.

Doch zuvor sind einige allgemeine Bemerkungen über Land- und, für unseren Fall speziell, Weidebesitz der Naga angebracht. Die Gebietsgrenzen der Dörfer laufen in der Regel wirr durcheinander, es gibt mannigfaltige Ausbuchtungen und Enklaven. Mit Ausnahme von Dschungel im Tiefland der *Kacha-Naga* findet sich heute im ganzen Distrikt kein unverteilttes Land mehr. Es ist klar, daß diese Verfilzung der Ländereien zu häufigem Streit führen muß, der, wenn er nicht von den Beteiligten selbst beigelegt werden kann, vor den obersten Richter des Distriktes, also den Deputy-Commissioner, gebracht wird.

Als Besitzer des Landes, und zwar sowohl des für den Rodungsbau, wie des für Viehweiden geeigneten, treten nicht nur das Dorf als Ganzes, die Clans und Private auf (wie ich 1934 schrieb, Z. Ethnol. 66, S. 80 ff.), sondern auch die Dorfviertel (khels), also Teile der Dorfschaft. So ist bei den *Angami-Naga* von Chéphema (p-h getrennt zu sprechen) etwa gleich viel Rodungs- und Weideland im Besitz des Gesamtdorfes und der Khels, während das Privatland geringere Ausdehnung hat. Dieses im übrigen arme Dorf von rund 80 Häusern hält nur etwa 100 Rinder; sie werden in Kóhima gekauft, da die Rinder der Assam-Ebene zu klein und zu dürrtig sind.

Bestimmte Areale, auf denen das Weidenlassen der Rinder erlaubt ist — zu unterscheiden von eigentlichen Weidegründen, die hier, wo Gras- und Weidewirtschaft unbekannt ist, nicht vorkommen —, gibt es nur dort, wo neben Brandrodungsbau in der Hauptsache Bewässerungsterrassenbau getrieben wird. Denn hier ist dafür Sorge zu tragen, daß das Vieh nicht auf noch ungeerntete Terrassen gerät. Bei den ausschließlich Brandrodung treibenden Stämmen kann es nur in Ausnahmefällen (s. u.) besondere Weidegebiete geben, weil jedes Jahr ein anderer Teil des Dorflandes in Rotation unter Anbau steht.

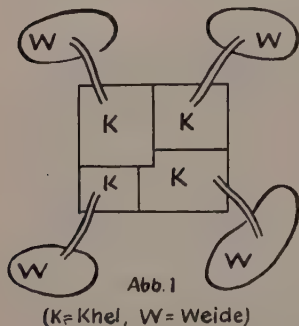
Bei den *Angami-Naga* sucht das Vieh seine Nahrung auf zwei ihrer Herkunft nach verschiedenartigen Weiden: Einmal auf abgeernteten Terrassen, auf denen schon wieder Gras und Unkraut hochgekommen ist, und zum andern auf Land, das in jedem Jahre abgebrannt wird, um frisches grünes Gras zu bekommen; da dieses Abbrennen zu häufig geschieht, verarmt der Boden so sehr, daß er für den Rodungsbau nicht mehr taugt und nur noch als Weide verwendet werden kann. Nach der Ernte sieht man überall auf den Terrassen Rinder herumsteigen. Da bekanntlich nur die Ähren abgeschnitten werden (a. a. O., S. 36), bleiben die Halme stehen, und das Vieh frißt das Reisstroh und

das spärlich dazwischen aufgewachsene Gras. *Ageratum (conyzoides L.)*, ein Unkraut, das überall sofort in Massen sprießt, wird von ihm hingegen nicht angerührt.

Bei den *Ao-Naga* von Lungkam schließt etwas Dorfland gleich an die Gärten hinter den Häusern an, das nicht bebaut wird und unverkäuflich ist. Es dient in erster Linie der für jeden Dorfbewohner kostenlosen Holzversorgung, doch läßt man hier auch die Rinder weiden, ohne daß für die Weidenbenützung etwas bezahlt werden muß.

Nach Mills (Brief vom 8. 11. 36) haben bei den *Rengma-Naga* große, viehreiche Dörfer mit Brandrodungsbau, so wie *Tséminy* und *Tésopheny*, für die verschiedenen Khels getrennte Weidegebiete, und zwar nur, „damit die Rinder aus naheliegenden Bequemlichkeitsgründen das Dorf durch verschiedene Ausgänge verlassen und nach verschiedenen Richtungen gehen“. Falls hier nicht endgültige Besitzrechte der Khels an Weide-Arealen aus langer Gewohnheit bereits zustande kamen, dürften sie sich in der Richtung entwickeln, wie sie in ganz ähnlicher Weise bei den Terrassenbau treibenden *Angami-Naga* bestehen.

Sie sind der einzige Naga-Stamm mit Privatrechten an Weideland, als dessen Besitzer die einzelnen Khels auftreten. Es ist indessen ein interessanter



Unterschied zwischen den Verhältnissen bei den West- und bei den Ost-Angami zu beobachten, wie sich diese beiden Gruppen überhaupt in manchen Zügen ihrer Kultur voneinander unterscheiden. Bei den West-Angami nämlich sind die Khels in den Dörfern völlig getrennt lokalisiert (Abb. 1). Es ist daher, gleich wie bei den *Rengma*, praktischer und weniger störend, wenn das Vieh auf seinem Weg zur Weide das Dorf in bestimmter Richtung und auf bestimmten Pfaden verläßt. Die Weiderechte werden von den Khels eifersüchtig gewahrt, und die Streitfälle deswegen reißen nie ab.

In den Dörfern der Ost-Angami bildet der Khel keine festumrissene Einheit. So mag es etwa in einem Dorf von vier Khels Haushaltungen dieser vier Khels in allen Teilen des Dorfes geben. Woraus hervorgeht, daß sich der Naga-Begriff „Khel“ durchaus nicht unbedingt mit unserem Begriff „Dorfviertel“ decken muß<sup>1)</sup>. Jedenfalls ist diese Zersplitterung bei den Ost-Angami der Grund für ihre bemerkenswerte Friedfertigkeit in Sachen Weiderecht, wurde doch von ihnen, die ja genau die gleiche Wirtschaftsform wie ihre Brüder, die West-Angami, haben, noch nie eine Klage wegen Weiderechten vor den Deputy-Commissioner gebracht. Strikte Ordnung und Vereinheitlichung brauchen, wie aus dem lehrreichen Beispiel der *Naga* hervorgeht, nicht unbedingt auch Ruhe und Frieden zu garantieren...

Und nun zu den Fällen aus den Gerichtsakten des Kóhima D. C. Office:

1. Der Mérhema-Khel des Dorfes Khónoma klagt am 7. 9. 36 gegen den Huisónoma-Untercan des Thevóma-Khels von Khónoma: Der Huisónoma-Untercan habe seine Rinder unberechtigterweise auf dem Weideland des Mérhema-Khels grasen lassen<sup>2)</sup>.

Zur Vorgeschichte des Tatbestandes wird folgendes festgestellt: Ursprünglich gründeten die beiden Männer Mérhevi vom Kótsoma-Clan und

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu J. H. Hutton: *The Angami Nagas*, London 1921, S. 113, Anm. 4 und S. 441 unter „khêl“.

<sup>2)</sup> Bei Hutton a. a. O., S. 418 sind Thevóma und Mérhema als Clans bezeichnet.



Tisonu vom Pétsoma-Clan den Thevóma-Khel. Die beiden Clane stritten aber miteinander, und der Kótsoma-Clan trat in den Mérhema-Khel über (Abb. 2).

Vor etwa 20 Jahren trat der Kótsoma-Clan wieder dem Thevóma-Khel bei, jedoch ausdrücklich nur nominell, und ließ auch weiterhin sein Vieh mit den Rindern des Mérhema-Khels weiden (Abb. 3).

Vor zirka acht Jahren nun siedelte der Huisónoma-Unterclan des de facto im Mérhema-Khel verbliebenen Kótsoma-Clans mit Häusern und Rindern nach dem Thevóma-Khel über (Abb. 4).

1936 jedoch brachte der Huisónoma-Unterclan seine Rinder auf einmal wieder zurück, um sie auf den Weiden des Mérhema-Khels grasen zu lassen. Dies will der Mérhema-Khel nun nicht erlauben. (Zwei Männer des Huisónoma-Unterclans, Vilhotho und Phüzahte [ü immer wie kurzes ö zu sprechen], verlegten ihre Häuser aus dem Mérhema-Khel nicht weg und kommen daher bei diesem Streitfall nicht in Betracht.)

Der Huisónoma-Unterclan gibt die gleiche Darstellung des Falles, behauptet jedoch, man habe ihm bei seinem Wegzug vor acht Jahren nicht mitgeteilt, daß er seine Rinder in Zukunft nicht mehr mit denen des Mérhema-Khels weiden lassen dürfe. Der Grund, warum er seine Rinder in den letzten Jahren nicht dort weiden ließ, sei ganz einfach der, daß sein Vieh gestorben sei. Immerhin wird vom Huisónoma-Unterclan zugegeben, daß er zuletzt sein Vieh bei Vidoho in Kherhami auf der Weide hatte, daß er es aber auf das Land des Mérhema-Khels zurückbrachte, um seine Rechte geltend zu machen. Wenn diese Angaben zutreffen,

kann es sich nur um neuerlich gekaufte Rinder handeln, sonst ergäbe sich ein Widerspruch, was vom Richter wohl bemerkt wird.

Der Thevóma-Khel sagt, er habe keine Einwände dagegen zu erheben, daß der Huisónoma-Unterclan sein Vieh auf Thevóma-Land weiden läßt, da er ja im Thevóma-Khel wohnt.

Der richterliche Entscheid des Deputy-Commissioners Mr. Mills lautet: Der Huisónoma-Unterclan scheint keine Rechte darauf zu haben, sein Vieh

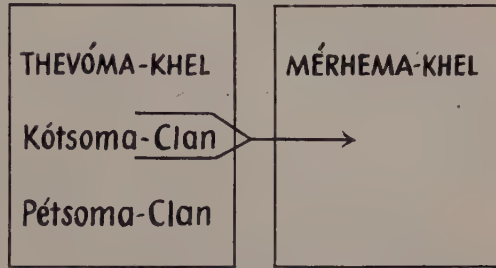


Abb. 2

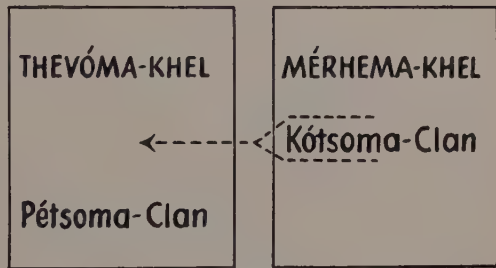


Abb. 3

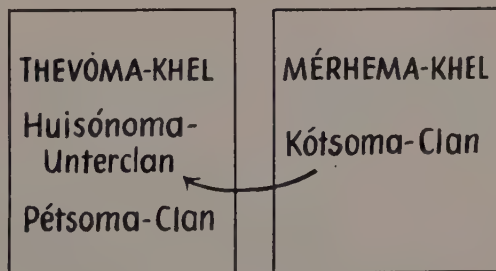


Abb. 4

mit den Rindern des Mérhema-Khels weiden zu lassen und kann dies mit dem Thevóma-Khel und in Kherhami tun. Jedoch gewinnen Haushaltungen, die ihre Häuser wieder in den Mérhema-Khel verlegen, auch das Recht zurück, ihr Vieh auf den Mérhema-Weiden grasen zu lassen. Mérhema ist mit diesem Spruch einverstanden.

2. In Verfolg dieses Falles erhebt der Mérhema-Khel unterm 2. 11. 36 erneut Klage, und zwar gegen neun Chátsuma-Haushaltungen<sup>3)</sup>, die mit dem Huisónoma-Unterclan wegzogen und in diesem Jahre ihre Rinder auf Mérhema-Weiden grasen ließen.

Chátsuma sagt aus, daß sie dies schon taten, bevor der Huisónoma-Unterclan wieder auf Mérhema-Land weiden lassen wollte. Da Chátsuma und Mérhema ihr Weideland gemeinsam besitzen, kann Mérhema nicht allein klagen, und in der Tat klagten auch die am alten Ort, also im Mérhema-Khel, verbliebenen Chátsuma-Haushaltungen nicht, obwohl sie einen gleichen Anteil am Weidegebiet haben.

Infolgedessen läßt der Richter folgenden Spruch ergehen: Falls Mérhema und Chátsuma gemeinsam Klage einreichen, daß die weggezogenen neun Chátsuma-Haushaltungen kein Recht mehr auf das früher von ihnen beweidete Areal haben, so will der Deputy-Commissioner den Fall anhören, hingegen nicht, wenn Mérhema allein klagt.

3. Klage von Pósenyu aus dem Daphitsuma-Khel<sup>4)</sup> von Kóhima gegen Lālbahādūr Chetri von Pfüchama: Der Beklagte ließ auf meinem Land entgegen dem letztjährigen Spruch des Panchayat weiden. (Panchayat = indische Bezeichnung für ein Fünfmännerkollegium; hier ist der Dorfältestenrat gemeint. Im Verkehr mit Weißen und Indern gebrauchen die Naga gerne Ausdrücke, die aus dem indischen Verwaltungswesen stammen.)

Der Beklagte antwortet, Mellohhríemo, ein Gaonbura (= Dorfältester) von Pfüchama, habe ihm die Weideerlaubnis erteilt.

Es ist schwierig herauszufinden, um welchen Ort es sich handelt, da keine ordentliche Grenze gezogen wurde. Auf einen bereits früher gemachten Vorschlag der Dobashis (= Dolmetscher) Pútsonyü und Vihósa sollten die Dobashis Pútsonyü und Lhouvisilie (Lhuvisülü) die richtige Grenze feststellen; demgemäß fertigten sie eine Kartenskizze des Geländes an (Abb. 5). Aus dieser wird ersichtlich, daß, obwohl der Dzücha-Fluß die eigentliche Grenze zwischen den beiden Dörfern Kóhima und Pfüchama darstellt, doch zwei Landteile nördlich des Flusses Pfüchama gehören.

Kóhima sagt aus, seit jeher, schon vor der Zeit der Ankunft der Briten, das Recht zum Weiden auf den in Frage stehenden Landstücken gehabt zu haben, was aber Pfüchama bestreitet. Es behauptet hingegen, daß die beiden Areale ausschließlich ihm gehörten, und daß jedesmal, wenn Kóhima-Rinder zum Grasen kamen, diese weggewiesen wurden. Darauf wollte der Pfüchama vor Gericht vertretende Gaonbura einen Eid nehmen und auch darauf, daß der Daphitsuma-Khel von Kóhima dort keine Weiderechte habe.

Der Streit brach wegen eines Gowāla (= indischer Kuhhirt oder Milchverkäufer), eben des obengenannten Lālbahādūr Chetri, aus, dem die Gaonburas von Pfüchama zu weiden erlaubten; vorher hatte es keinerlei Schwierigkeiten gegeben.

<sup>3)</sup> Jedenfalls identisch mit dem Puchatsuma-Clan, Hutton a. a. O., S. 419.

<sup>4)</sup> Bei Hutton a. a. O., S. 115, 256 und 419: Dapetsuma-, Dapfütsuma- oder Dapfetsuma-Clan.

Mr. Mills, der Deputy-Commissioner, befindet, die Leistung eines Eides könne die Beziehungen zwischen den beiden Dörfern verschlechtern und zwei bereits früher geschlichtete Fälle in Frage stellen. Er meint ferner, die beiden Parteien, der Daphitsuma-Khel von Kóhima und das Dorf Pfüchama, sollten es ruhig auch weiterhin so halten, wie es früher war; somit dürfe keine Partei die andere am Weiden auf den beiden Landstücken hindern. Pfüchama aber wird angewiesen, dem Gowāla kein Weiderecht mehr zuzugestehen; er darf in diesem Jahr dort noch sein Vieh zur Weide führen, aber nach dem nächsten Winter (1936/37) wird es ihm nicht mehr erlaubt werden.

4. Berufungsklage von Pfüchama gegen den Daphitsuma-Khel von Kóhima: Pfüchama beansprucht die beiden Weiden, um die der Streit gegangen ist, für sich.

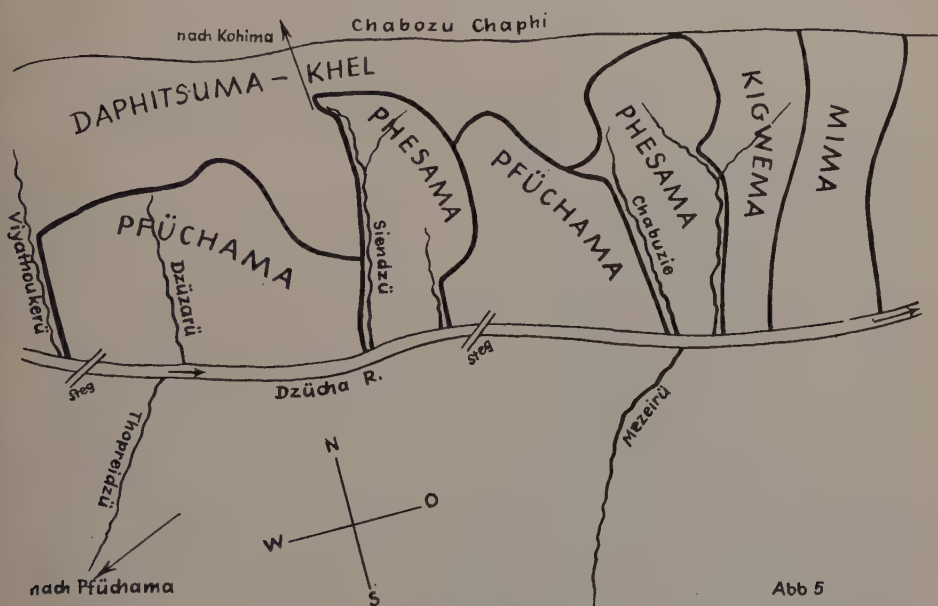


Abb 5

Pfüchama bringt vor, das betreffende Land vor drei Generationen vom Dorfe Mima gekauft zu haben, der Daphitsuma-Khel lasse erst seit dem vergangenen Jahr dort weiden. Zwar habe der Daphitsuma-Khel schon früher versucht, dort sein Vieh zur Weide zu führen, jedoch habe ihn Pfüchama immer daran gehindert. Pfüchama habe sogar noch vor dem Kaufabschluß mit Mima dort weiden lassen, woran jedoch Mima seinerseits Pfüchama zu hindern suchte, weshalb dann der Kauf vereinbart worden sei. Schließlich sagten die Vertreter von Pfüchama noch, daß sie unter den von Kóhima vor Gericht gebrachten Hirten keine wiedererkannten, die sie fortgeschickt haben.

Der Daphitsuma-Khel gab an, er habe auf jenem Land immer gemeinsam mit Pfüchama weiden lassen, es sei ihm nie verboten worden. Er behauptet, nichts davon zu wissen, daß das Land jemals Mima gehört habe.

Die Leute von Mima erscheinen und sagen, sie hätten keine Ahnung, ob das Land je von ihnen verkauft wurde oder nicht. Weiterhin bekunden sie,



daß sie zwar wüßten, wo das umstrittene Land liege, hingegen nicht, wer darauf weiden ließe.

Pfuchama kann keinen Eid darauf nehmen, daß das ausschließliche Anrecht ihm gehöre. Somit wird die Berufung abgewiesen, und die beiden Weide-Areale bleiben zur gemeinsamen Benützung des Daphitsuma-Khels von Kóhima und des Dorfes Pfuchama.

Schon in den wenigen genannten Fällen erscheinen abwechselungsweise Dorf, Khel, Clan und Private als Weidebesitzer, ja sogar ein Unterclan macht seine Rechte geltend. Der Gerichtsraum füllt sich vor unseren Augen mit stattlichen braunen Gestalten, die, in ihre Umhangtücher gehüllt, gespannt und schweigend dem Ablauf der Verhandlungen folgen. Fragwürdige Behauptungen werden aufgestellt, Zeugen beigebracht, sie zu erhärten oder zu widerlegen. Ruhig und sachlich gibt der eine seine Aussagen zu Protokoll, aufgeregt, fähig und weitschweifig der andere. Hartnäckig, mit Bauernschläue, wird der eigene Standpunkt vertreten, wird um Erreichung des erstrebten Zieles gerungen. Man gibt nicht leicht nach, sondern legt Berufung ein, auch wenn ein Erfolg kaum in Aussicht steht. Über allen aber thront der britische Richter in überlegener Ruhe und Selbstsicherheit.

Jetzt, da seine Tätigkeit nach der Aufgabe Indiens durch die Briten aufhörte, ist es wohl angebracht, seiner ehrend zu gedenken. Mit großer Einfühlung und Hingabe hatte er sich im Laufe seiner langen Amtsverwaltung mit den Sitten und Gebräuchen der ihm unterstellten Völker vertraut gemacht. Er kannte ihre Mentalität genau und hatte ein außerordentlich feines Gefühl für das, was in ihrem Sinne Recht war; ihn zu täuschen, gelang nicht leicht. Von ihren Sprachen, die in den Naga-Bergen von Stamm zu Stamm, oft von Dorf zu Dorf wechseln, hatte er zumindest gute Kenntnisse, die Verkehrssprache aber, das Naga-Assamesische, in der alle Verhandlungen geführt wurden, sprach er fließend. Sein Wohlwollen, sein Interesse an ihren Angelegenheiten und seine Gerechtigkeit ließen ihn gleichsam zum väterlichen Freund der Eingeborenen werden. Als im Winter 1943/44 die Japaner ins Land fielen, bewiesen die Naga dem Sarkār, dem britischen Herrn, ihre Treue, indem sie ausnahmslos zu ihm hielten, auch in schwerer Not und Todesgefahr. Was der Deputy-Commissioner in entsagungsvoller Arbeit mit behutsam ordnender Hand geschaffen, was er an Rechtsnormen als Samenkorn ins Bewußtsein eines Volkes gesenkt, das unlängst noch Kopfjagd übte und Menschenopfer brachte, das wird, so hoffen wir, zukünftigen Generationen zum Besten dienen und ihm ein bleibendes Monument in ihren Herzen errichten.

Nach der völligen Zerstörung von Kóhima durch die Kampfhandlungen ist es fraglich, ob heute noch etwas von den Gerichtsakten des Distriktes vorhanden ist. Ihr Verlust wäre nicht nur der Rechtssicherheit der Naga wegen zu bedauern, sondern besonders deshalb, weil in ihnen noch wertvolles ethnologisches Material brach lag.

# Der angebliche Bart der Ainu-Frauen

Von  
E. F. Podach

Mit 4 Abbildungen

Die nach Norden zurückgedrängten Ureinwohner Japans, die Ainu, waren schon den alten Chinesen und den ersten europäischen Reisenden als ein stark behaartes Volk bekannt. Seitdem der in russischen Diensten reisende Däne M. Spangberg, Chef der japanischen Abteilung von V. Bering, 1738/39 nach dem Norden Japans kam, spricht man von den „haarigen Kurilen“. Die zweite den Fremden überraschende Eigentümlichkeit war eine Tatauierung des Gesichts bei Mädchen und Frauen. Das ist der berühmte Frauenbart der Ainu. Wer ihn entdeckt hat, läßt sich nicht ermitteln. Deutsche Japanforscher waren es jedenfalls, die ihn in den siebziger Jahren genau beschrieben, abgebildet und gedeutet haben.

Seither ist es ein Gemeingut der Anthropologen, daß die Ainu-Frauen einen künstlichen Schnurrbart tragen. Man glaubte auch den Grund dafür zu wissen, nämlich eine große Freude an der Behaartheit. Dies hat schon B. Scheube (1882) ausgesprochen, und die Ansicht erlangte eine sehr große Popularität durch den Verfasser des Buches über „Rassenschönheit des Weibes“, C. H. Stratz. Zuletzt wurde der Frauenbart der Ainu rassenspsychologisch erklärt. „Auch die Frauen weisen ein reiches und schönes Haupthaar auf, aber fühlen sich trotzdem gegenüber den Männern an Rassenschönheit zurückgesetzt, weil sie über keinen Bartwuchs verfügen. So wird ein starker Lippenbart wenigstens antatuiert. Das ist vielleicht das extremste Beispiel dafür, wie einem rassischen Idealbild nachgeholfen wird“ (E. v. Eickstedt, 1934). Das ist aber keine Erklärung der Motive der Ainu-Frauen, sondern ein psychologischer Beitrag dazu, warum man in dieser Tatauierung einen Schnurrbart erblickte.

Die Tatauierung ist nämlich gar kein Schnurrbart, sondern eine primitive Lippenverzierung. Entstanden war der Irrtum dadurch, daß zur Zeit der Entdeckung des Frauenbartes der Ainu in Europa bei den Frauen ein kleiner Mund und bei den Männern ein fast bis zu den Ohren gezwirbelter Schnurrbart in Mode waren. Hätte ein junger Anthropologe unserer Tage als erster die Tatauierung gesehen, wäre ihm der Beobachtungsfehler erspart geblieben. Denn jetzt tragen viele unserer Frauen große Münder, wie sie durch Miß Catherine Hepburn in Mode gekommen sind. Auch hatten die ersten Europäer, die Ainu-Frauen zu Gesicht bekommen haben (z. B. La Pérouse oder A. J. von Krusenstern), nichts von einem Bart gesehen und nur von blaugefärbten Lippen berichtet.



Abb. 1. Europäerin mit Ainu-Bart

Der Beweis, daß es sich um eine Mundtatauierung handelt, ergibt sich, sofern Autopsie nicht möglich ist, aus der unvoreingenommenen Betrachtung von Photographien. Auch das so oft abgedruckte Bild aus dem Besitz von E. Baelz

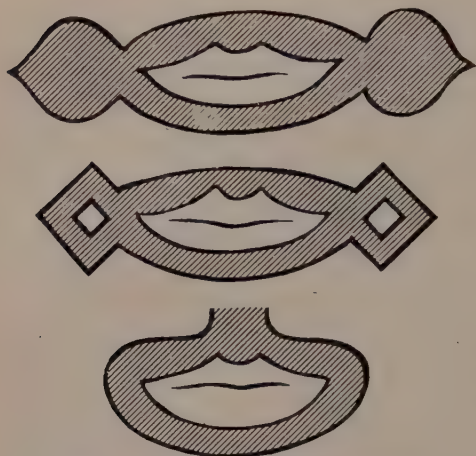


Abb. 2. Vom Blumen- zum Bart-Muster

zeigt keinen Schnurrbart. Die guten, z. T. farbigen Zeichnungen, wie sie der beste Kenner der Ainu-Folk-Lore, J. Batchelor, seinen Publikationen beigegeben hat, ebenso japanische Zeichnungen (D. MacRitchie, 1892) und Tatauierungsmuster (Y. Koganei, 1903) aus älterer Zeit liefern den historischen Beweis, daß von einem Schnurrbart keine Rede sein kann. Früher wurde lediglich die Partie beiderseits der Mundwinkel mit verschiedenen Ornamenten oder Blumenmustern (Fajasi Sivei, 1785) geschmückt. Manche der „geometrischen“ Verzierungen sind ähnlich denen, die W. Joest (1882) bei den Formosanern von Sankyat ange-

troffen hat. Die spätere Lippentatauierung ist eine Vereinfachung, sie dürfte auf eine Verkümmerung dieser Kunst bei den Ainu zurückzuführen sein. Hinzu kommt noch, daß die Muster einst ständisch differenziert waren.



Abb. 3. Mundurukú, Frau und Kind (H. Florence nach v. d. Steinen)

Auch liefert das Experiment den Beweis, daß künstlich stark vergrößerte Lippen einen Schnurrbart vor-täuschen können. Man braucht nur einige Damen zu bitten, sie möchten mit dem Lippenstift ihren Mund so weit wie möglich vergrößern, und man wird sehen, wie der Irrtum der Anthropologen zustande gekommen ist. Jedenfalls besteht zwischen einer angeblichen Vorliebe

für die Behaartheit und bartähnlichen Tatauierungen oder Bemalungen keinerlei Zusammenhang. K. v. d. Steinen hat 1899 aus dem Nachlaß von Hercules Florence prächtige Indianerskizzen veröffentlicht. Florence war der Begleiter und Zeichner des — auch bei den Ainu gewesenen — G. H. v. Langsdorff bei



dessen Forschungsreise nach Innerbrasilien, die 1825/29 im Auftrage Alexander I. unternommen wurde. Von dieser unglücklich verlaufenen Expedition — Langsdorff wurde im Matto Grosso geisteskrank und mußte in diesem Zustand den ganzen Tapajoz abwärts gefahren werden — brachte der französische Künstler Zeichnungen von Zentraltupi, der Apiaká und Mundurukú, mit, deren Treffsicherheit v. d. Steinen mit den Originalen vergleichen konnte. Diese Bilder zeigen bei der Gesichtstatauierung und -bemalung auch der Frauen

Fülle Bart- und Schnurrbart-

muster. Doch bei diesen Indianern ist nichts von Bartfreundlichkeit zu bemerken. Sie gehören zu den ausgesprochen bartscheuen Völkern, die sich mit größtem Eifer der Epilation befleißigen. Eine uns bartähnlich erscheinende Tatauierung ist eben noch lange kein antatauierter Schnurrbart.

Unsere Feststellung, daß der Ainubart kein Bart ist, halten wir für mehr als einen Streit um des Kaisers Bart. Denn der vermeintliche Bart ist „vielleicht das extremste Beispiel“ zeitbedingter und der persönlichen Gleichung der Beobachter unterworfenen Irrtümer in der Anthropologie. Auch könnte

unsere Feststellung zur Deutung des umstrittenen Namens Ainu oder Aino beitragen. Diese Bezeichnungen werden etymologisch u. a. mit „Hund“ und „Bastard“ in Beziehung gebracht. Die Ureinwohner sollen Bastarde von Mensch und Hund, kurz „Hundemenschen“, sein. Nach einer weitverbreiteten Mythe ist eine Frau nach Yezo (Hokkaido) verschlagen worden. Dort hätte sie ein Hund gepflegt und zur Mutter gemacht. Offenkundig sollte aber damit nur ein vorhandener Name erklärt werden. Früher wurden die Ainu von den Japanern einfach Wilde oder Ostwilde genannt. Es ist durchaus möglich, daß, als die neue Tatauierung aufkam und die Frauen ihre Lippen bis an die Ohren



Abb. 4. Apiaká (H. Florence nach v. d. Steinen)

vergrößert haben, ihr Mund an das Maul der Hunde erinnerte und zur jetzigen volksetymologischen Deutung des Namens Ainu den Anlaß gab<sup>1)</sup>).

Der Bart der Ainu-Frauen hat schließlich eine gewisse Bedeutung für die anthropologische Theorie. Bei der Begründung seiner Lehre von der geschlechtlichen Auslese hat sich Darwin auf den von A. v. Humboldt aufgestellten Grundsatz berufen, daß der Mensch die ihm von der Natur verliehenen Besonderheiten bewundere und oft künstlich zu übertreiben suche. Andererseits hat Darwin als eine der Hauptvoraussetzungen der Sexualselektion die Tatsache angeführt, daß der Mensch, wie es alle Lebewesen tun, den Unterschied sekundärer Geschlechtsmerkmale zu verstärken bestrebt sei. Wäre der Frauenbart der Ainu schon zur Zeit der Abfassung der „Abstammung des Menschen“ entdeckt gewesen, hätte dies möglicherweise Darwin unnötiges Kopferbrechen verursacht, um die Tatsache mit seiner Theorie in Einklang zu bringen.

Auch zeigt die richtige Deutung der Tatauierung bei den Ainu-Frauen, wie wenig man noch so apodiktisch vorgetragenen rassenpsychologischen Erklärungen trauen darf. Der angebliche Bart bezeugt aber nicht zuletzt, wie wichtig die Kontrollanwendung des Aktualitätsprinzips ist. Es gibt keine noch so auffällige Erscheinung, für die wir eine ausgefallene, d. h. der aktuellen Erfahrung widersprechende — und die Zumutung, die Frauen irgendeines Volkes legten sich künstliche Schnurrbärte zu, ist zweifellos eine solche — Erklärung einsetzen dürfen. So lange jedenfalls nicht, bis alle aktualistischen Erklärungsmöglichkeiten erschöpft sind. Das ornamentale Herummanipulieren an den Lippen ist eine Art kosmetische Elementarhandlung bei Frauen, auch heute. Davon war auszugehen“).

<sup>1)</sup> Kürzlich (1949) fand Verf. in Paris das Büchlein: L. Léon de Rosny, Moeurs des Aïno. Insulaires de Yéso et des Kouriles, P. 1857. Das seltene kleine Werk enthält Auszüge aus japanischen Schriften und ergibt, daß die Japaner früher von einem kutschigüza sprachen, d. h. „Blume des Mundes“.

<sup>2)</sup> Obige Mitteilung erfolgte auf der Tagung der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ in Hamburg am 20. Sept. 1947. Die Schlußsätze beziehen sich auf den Vortrag des Verf. am 19. Sept. „Das Aktualitätsprinzip in der Völkerkunde“. Erscheint an anderer Stelle.

### Literaturhinweise

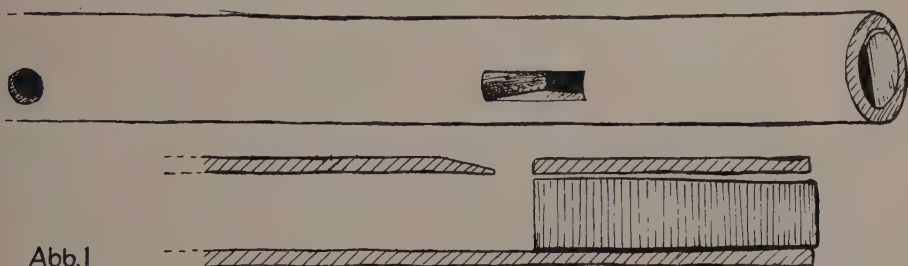
M. v. Brandt, Z. Ethnol. (Verh. Ber.) 4 (1872), 29 spricht vom „blau tätowierten aufgedrehten Schnurrbart“ und bringt Tafel III Bilder, auf denen sein Zeichner die Frauen mit regelrechten Schnurrbärten versehen hat. — B. Scheube, Mitt. D. Ges. Natur- u. Völk. Ostasiens H. 26 (1882), 225: „Die Tätowierungen sollen wahrscheinlich den Frauen den Haarschmuck ersetzen, welchen ihnen die Natur versagt hat.“ — E. v. Eckstedt, Rassenkunde und Rassengesch. d. Menschheit, St. 1934, 186. — Aus der großen Ainu-Literatur sollen hier Werke angegeben werden, die eine Kontrolle obiger Feststellungen am besten ermöglichen: R. Hitchcock, A. R. Smithsonian Instit. 1890; D. Mac Ritchie, Suppl. Int. Arch. Ethnogr. 4 (1892) enthält aufschlußreiche Bilder aus Fayasi Sivei (um 1785) und gute Hinweise auf ältere Literatur; J. Batchelor, The Ainu of Japan, Ldn. 1892, The Ainu and their Folk-Lore, Ldn. 1901, Ainu Life and Lore, Tokyo o. J.; H. Haas, Die Ainu und ihre Religion (Bilderatlas z. Religionsgesch.), Lpz. 1925 mit einer kleinen Auswahl älterer Tatauierungsmuster. — W. Joest, Welt-Fahrten. Bln. 1895 f., 2, 302 f. (Originalmitt. Z. Ethnol. 1882). — K. v. d. Steinen, Globus 75 (1899), 30 ff. — G. H. v. Langsdorff, Bemerkungen auf einer Reise um die Welt, Frankf. a. M. 1812, 1, 285 sagt, die Ainu-Frauen hätten „dunkle blaulichte Lippen, an denen ich nicht unterscheiden konnte, ob sie gefärbt oder tatauiert waren“. — E. Baelz, Z. Ethnol. (Verh. Ber.) 33 (1901), 175 meint, man habe mit Vorliebe die bärtigsten Ainu-Männer abgebildet, obgleich es auch bartlose gibt. Das gleiche gilt, können wir hinzufügen, für die Mundtatauierung der Ainu-Frauen: man war auf die schnurrbartähnlichsten erpicht. Bei „neutralem Material“ ist nichts vom Schnurrbart zu sehen, so z. B. bei den zu anthropologischen Zwecken photographierten Ainu-Frauen: L'Anthropologie 37 (1927), Tafel 19—34. — Für die Modebedingtheit der Fehlbeobachtung spricht, daß neuere japanische Beobachter ebenso wenig etwas von einem „Schnurrbart“ gemerkt haben wie die älteren, obgleich er ihnen, den „haararmen“, am stärksten hätte auffallen müssen. Sie wissen nur von Lippenatauierungen, vgl. R. Torii, Journ. Coll. of Sc. Imp. Univ. Tokyo 42 (1919), 149 ff.

# Zur Entstehung der Kern-Spaltflöte

Von  
Kunz Dittmer

Mit 9 Abbildungen

Die Entstehung der Spaltflöte ist eine Frage, die noch nicht zufriedenstellend gelöst ist. Bekanntlich sind Flöten Blasinstrumente, bei denen sich der Atemwind an einer scharfen Kante der Rohrwand schneidet, so daß er abwechselnd nach innen und außen abgelenkt wird und durch periodisch sich folgende Stöße die im Rohr eingeschlossene Luftsäule zu Schwingungen anstößt. Als solche Blaskante dient bei der Querflöte der Rand des seitlich eingeschnittenen Blasloches, bei der Längsflöte der Rand der Oberöffnung. Zur Erleichterung des Anblasens wird bei der Längsflöte die Oberkante meist zugescharft bzw. auf einer späteren Entwicklungsstufe eingekerbt. Auch dann noch ist das Anblasen der Längsflöte recht schwierig und erfordert vom Spieler eine große Übung und ausgebildete Blastechnik. Diese Schwierigkeiten fallen fort, wenn der Atemwind automatisch bandförmig gegen eine Blaskante geleitet wird. Dies wird erzielt bei den Spaltflöten. Diese besitzen in der Form der Innenspalt- bzw. Kern-Spaltflöte nahe der Mitte („Mittel-



kernflöte“) oder dem Oberende („Endkernflöte“) in der Rohrwand ein Blasloch mit nach innen gerichteter scharfer Schneide. Davor ist in das Rohr ein der Rohrwandung angepaßter Kern eingefügt, der in der Achse des Blasloches durch Abplattung einen schmalen Spalt freiläßt, der den in die Oberöffnung geblasenen Atemwind zwangsläufig bandförmig auf die scharfe Kante des Blasloches leitet (Abb. 1). Schließlich erfuhr die Endkernflöte noch eine mundgerechte Zuspitzung des Mundstückes und damit Umwandlung in die Schnabelflöte, die als „Blockflöte“ sich auch im europäischen Instrumentarium erhalten hat. Außer bei Rohrflöten findet sich Innenspalt mit Mittel- oder Endkern auch bei Tonflöten — hier sogar vorherrschend — und bei Knochenflöten.

Es erhebt sich nunmehr die Frage nach der Entstehung der Spaltvorrichtung und damit nach deren kulturgeschichtlichen Einordnung. Es sind ja eher einfachere Vorstufen bzw. zufällige Entdeckungen anzunehmen als die Neuerfindung einer so komplizierten Vorrichtung, die die Kenntnis der Funktion des Spaltes voraussetzt. C. Sachs, der sich um die Erforschung der Kulturgeschichte der Musikinstrumente so verdient gemacht hat, glaubt die — so einleuchtend erscheinende — Entwicklungsreihe Längsflöte — Kerbflöte — Spaltflöte ablehnen zu müssen, und zwar mit Rücksicht auf die Gestaltung der Knochenflöten<sup>1)</sup>. Nach ihm nämlich würden bei den seit dem europäischen Paläolithikum bekannten Knochenflöten die Mittel- und Endkernflöten die älteren, Längs- und Kerbflöten dagegen die jüngeren Ent-

<sup>1)</sup> C. Sachs, Geist und Werden der Musikinstrumente, 1929, S. 24 ff.



wicklungsformen darstellen. Sachs nimmt weiter an, daß der erste Kern aus Knochenmark bestanden habe. Folglich nimmt er als Entstehungsursache der Spaltflöte den Zufall bei der Aussaugung von Markknochen zu Hilfe: „... urwüchsige Jäger, die sich bemühen, das Mark aus den Knochen erschlagener Tiere oder Menschen zu saugen, ohne sie zu zertrümmern; es gelingt, bis auf die unzugängliche Stelle in der Mitte; ein Loch wird hier eingeschnitten, kräftige Luftstöße in die Oberöffnung sollen nachhelfen, aber der noch nicht entfernte Rest am Seitenloch wirkt als Sattelkern, und der Knochen pfeift.“

Diese Hypothese von Sachs muß aus mehreren Gründen als höchst unwahrscheinlich angesehen werden:

1. Zur Herstellung von Knochenflöten werden vorwiegend Vogelknochen und nur in den jüngeren Schichten — wie Sachs selbst feststellt — dünne Röhrenknochen von Menschen oder Raubtieren, auch Hirschen, (aus magischen Gründen) verwendet. Gerade aus diesen Knochen aber pflegt das Mark — sofern es überhaupt vorhanden ist — nicht genossen zu werden.

2. Die Entfernung des Knochenmarkes geschieht sowohl rezent wie nach Ausweis der Funde auch in prähistorischen Zeiten stets durch Zerschlagen und Zerspalten des Markknochens. Die von Sachs vorausgesetzte Art des „Auspustens“ eines Markknochens setzt aber voraus, daß dieser an einem Ende bereits geöffnet ist. Wenn der Markknochen aber „nicht zertrümmert“ werden soll, so müßte er eben am Ende zersägt worden sein. Es ist aber ganz unwahrscheinlich und nirgends nachgewiesen, daß sich „urwüchsige Jäger“ die große Mühe gemacht haben sollen, mit ihren primitiven Werkzeugen den Knochen zu zersägen und auf noch mühseligere Weise in der Mitte ein Loch einzuschneiden, um zum Mark zu gelangen. Es ist doch so viel leichter, den Knochen durch einen beliebigen Stein zu zertrümmern und evtl. restliches Mark herauszukratzen!

3. Auch an dem von Sachs herangezogenen Material von Knochenflöten läßt sich ein höheres Alter der Spaltflöte vor den Längs- und Kerbflöten (letztere überwiegen) nicht erweisen, zumal sowohl die kulturgeschichtlichen Schichtungsverhältnisse der einzelnen Typen von Knochenflöten wie der Einfluß der alt- und neuweltlichen Hochkulturen auf die Musikinstrumente der Naturvölker noch nicht restlos klargestellt sind. Auch das überwiegende Fehlen von Griffelöchern bei den knöchernen Spaltflöten kann nicht als Kriterium für höheres Alter herangezogen werden, da diese Instrumente zu meist als Signalpfeifen dienen und sich das Fehlen der Griffelöcher somit aus dem Zweck ergibt. Die von Sachs angeführten steinzeitlichen Knochenflöten<sup>2)</sup> (z. T. zerbrochen) können viel eher Längs- bzw. Kerbflöten gewesen sein. Auch die als Beleg für die Knochenflöte der Buschmänner herangezogene Quelle<sup>3)</sup> erwähnt nicht — wie Sachs behauptet — einen Kern, sondern ausdrücklich das „Anblasen wie auf einem Hausschlüssel“, also als Längsflöte. Die bei den Knochenflöten vorgefundenen Verhältnisse lassen sich also zur Erhellung der Entstehungsgeschichte der Spaltflöte nicht heranziehen, zumal auch das zufällig erhaltene Material prähistorischer Knochenflöten noch zu dürftig ist, um daraus weitgehende Schlüsse zu ziehen. Da Sachs selbst schreibt<sup>4)</sup>, daß „ein Streit um die Altersfolge der Knochen- und der Rohrflöte gegenstandslos ist, da man zum Knochen im wesentlichen da gegriffen hat, wo Rohr in größerer Form fehlt“ oder — wie wir hinzufügen können — wo außermusikalische Gesichtspunkte, z. B. magische, maßgebend waren, so müssen wir zu einer Lösung an Hand des Rohrflöten-Materials zu gelangen versuchen.

<sup>2)</sup> R. Forrer, Urgeschichte des Europäers, Stuttgart 19/8, Fig. 50, Aarb. f. Nord. Oldkyndighed 3. Reihe 10, Abb. 3.

<sup>3)</sup> S. Passarge, Die Buschmänner der Kalahari, 1907, S. 97.

<sup>4)</sup> C. Sachs, Geist und Werden, S. 24.

Hier zeigt uns nun aber das rezente wie prähistorische Material ganz eindeutig, daß die Spaltflöten mit Mittel- oder Endkern jünger als die Längs- oder Kernflöten sind. (Dies bildet eine weitere Widerlegung der o. a. Sachs'schen Theorie, da bei Gleichaltrigkeit der Knochen- mit der Rohrflöte auf letztere ja die bei der Knochenflöte angeblich als älteste Anblasvorrichtung auftretende Spaltvorrichtung auch zeitlich vorangehend hätte übertragen werden müssen.)

Bei den Rohrflöten finden wir nun eine Familie, die sich als Vorläufer der Kernflöten zu erkennen gibt: die Band- und Vorsatzflöten. Nicht nur typologisch, auch nach ihrer Lagerung in Indien, Indonesien und Amerika erweisen sie sich älter als die Kernflöten<sup>5)</sup>. Bei ihnen wird ebenfalls eine zwangsläufige Führung des Atemwindes gegen eine Blaskante bewirkt. Und zwar wird hierzu ein Internodium des Rohres verwendet, zu dessen beiden Seiten je ein Loch eingbohrt wird. Zwischen diesen wird die Außenwand flach geschabt und mit einem Blatt, Band oder Holzsplitter (in Nord- und



Abb. 2

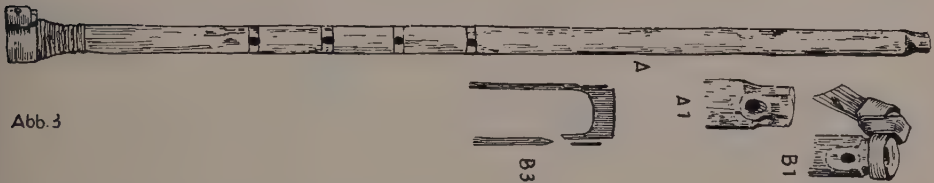


Abb. 3

Mittelamerika Holzklötzchen) überdeckt (Abb. 2). Dadurch wird der in das Rohr „gepustete“ Atemwind vor dem Internodium durch das erste Loch nach außen gelenkt und durch den zwischen Außenwand und Überdeckung gebildeten Außenspalt gegen die scharfe Kante des zweiten Loches geleitet. In Celebes finden sich nun Außenspaltflöten, die mit einem einzigen Loch neben dem Internodium auskommen (Abb. 3)<sup>6)</sup>. Letzteres ist glatt abgeschnitten und bildet den unmittelbaren Abschluß des Rohres. Auch hier ist eine Stelle des Internodiums abgeflacht und darein das Blasloch hinter das Internodium gebohrt. Die äußerste Kante des Internodiums ist durch Abtragung der äußeren Rohrschicht schulterförmig abgesetzt. Um diesen schmalen ringförmigen Nacken wird nun ein Streifen Rotanrohr oder Pandanusblatt geknotet und dadurch wieder über der abgeflachten Stelle vor dem Blasloch ein flacher Außenspalt gebildet, in den unmittelbar geblasen wird. Die Ähnlichkeit mit der Innenspaltflöte ist sehr groß und die Wirkung dieselbe.

Dieser Blattring kann nun natürlich leicht zerbrechen, sich verschieben oder verlorengehen, und es lag nahe, dafür einen festeren Ersatz zu wählen. Als solcher bietet sich geradezu von selbst ein Stück Rohr an, das statt des Blattringes fest auf den verjüngten Nacken geschoben wird. In der Tat finden

<sup>5)</sup> Wenn Sachs (G. u. W., S. 213 f.) sie als jüngere Flötenform seiner 19. (metallzeitl.) Schicht einordnet, die Kernflöten dagegen der 3. (steinzeitl.) und die Längsflöten der 7. Schicht, so widerspricht er damit seinen eigenen Einteilungsprinzipien.

<sup>6)</sup> W. Kaudern, Musical Instruments in Celebes, Göteborg 1927, Abb. 109—114.

wir solche Außenspaltflöten mit Vorsatzring ebenfalls in Celebes (Abb. 4)<sup>7)</sup>. Wenn auch wesentlich haltbarer als ein Blattring, konnte doch auch solch ein Vorsatzring noch leicht verlorengehen. Eine Verbesserungsmöglichkeit legte schon ein Blick auf die Blasöffnung nahe: Offensichtlich mußte die Wirkung die gleiche sein, wenn der Spalt statt durch Internodium und übergestreiftem Vorsatzring dadurch gebildet wurde, daß man statt des aufgeschobenen Rohres die eigene Wand des Flötenrohres fungieren ließ und darein statt eines Internodiums einen abgeflachten Kern unverlierbar hineinsteckte. Durch einen ganz kleinen und naheliegenden Schritt war man dadurch von der Außenspalt- zur Kern-Spaltflöte gelangt, um die Mängel der ersteren zu beheben.

Ist somit auch die Entstehung der Innenspaltflöte aus der Außenspaltflöte plausibel geworden, so erhebt sich doch nun wieder die Frage: Wie kam es zur Erfindung der Außenspaltflöte? Bei der o. a. einlochigen Außenspaltflöte, wie sie sich in Celebes erhalten hat, könnte an einen Einfluß der

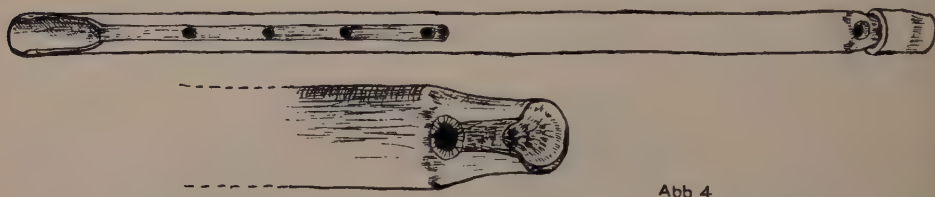


Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6

entwickelteren Form der Kerbflöte gedacht werden, die den bei offenen Kerbflöten notwendigen Verschuß der Oberöffnung durch die Unterlippe des Spielers durch ein Internodium als Rohrabschluß ersetzt (Abb. 5)<sup>8)</sup>. Allein hier ist es wieder schwer vorstellbar, wie und weshalb es zur Beifügung des bei der Kerbflöte ja nicht erforderlichen Blattringes gekommen sein soll. Vor allem aber sprechen die Lagerungsverhältnisse dafür, die Außenspaltflöten mit zwei Löchern neben dem Internodium als die älteren anzusehen.

Einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt dagegen die Ableitung der Bandflöte von der Doppelquerflöte, zumal auch bei der Bandflöte (von Sachs nicht erwähnt) Doppelformen auftreten (Abb. 2)<sup>9)</sup> und auch Mittelkernflöten z. T. als Doppelflöten verwendet werden unter Vertauschung der beiden Rohrkammern als Einblas- bzw. Klangrohr. Die Doppelquerflöten besitzen nahe der Mitte ein Internodium, zu dessen Seiten je ein Blasloch sitzt, so daß bei deren wechselndem Gebrauch entweder die eine oder die andere Rohrhälfte als Querflöte benutzt wird (Abb. 6)<sup>10)</sup>. Es ist nun durchaus möglich, daß gelegentlich beim Anbringen der beiden Blaslöcher ein Span der Außenwand des Rohres zwischen den beiden Löchern aussplittert und somit eine Abflachung bzw. Rinne zwischen den Blaslöchern ergibt. Da nun

<sup>7)</sup> Museum f. Völkerkunde Hamburg A 3995, Länge: 750 mm, Durchm.: 23 mm.

<sup>8)</sup> Museum f. Völkerkunde Hamburg 30.217:12, China, Länge: 620 mm, Durchm.: 30 mm.

<sup>9)</sup> Dto. 23.71:286, Ostbengalen.

<sup>10)</sup> Dto. 14.136:96, Neue Hebriden, Länge: 1055 mm, Durchm.: 18 mm.



Flöten gern durch Umwicklung von Bändern, Anbringen von Quasten und dergleichen geschmückt werden, würde ein über eine zufällige Absplitterung in der Mitte zwischen den Blaslöchern gebundenes Band die Querflöte in eine Bandflöte umwandeln. Das Anblasen eines Blasloches würde also durch die Außenspaltwirkung auch die durch das Internodium getrennte Rohrhälfte zum Erklängen bringen. Auch wenn statt eines Bandes Finger leicht auf den Außenspalt gelegt werden, kann beim Blasen in die Rohröffnung eine Außenspaltflöte zum Erklängen gebracht werden, wie Versuche mit der Bandflöte der Abb. 2 gezeigt haben. Die zufällige Umwandlung einer Doppelquerflöte in eine Außenspaltflöte würde also Umstände voraussetzen, wie sie bei der Herstellung und Verwendung der ersteren leicht eintreten können, die jedenfalls eher und ungezwungener denkbar sind als die Sachssche Ableitung der Spaltflöte von dem „ausgepusteten“ Markknochen.

Noch eine weitere Flötenform ist in den Kreis der Betrachtungen zu ziehen, die ich in der Literatur nicht erwähnt gefunden habe: das Hamburgische Museum für Völkerkunde besitzt in seinen Beständen <sup>11)</sup> eine Flöte

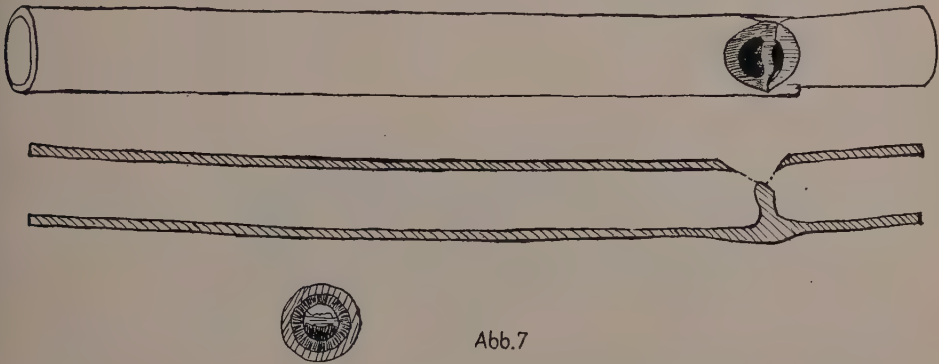


Abb. 7

aus leicht gebogenem Rohr von 16,5 cm Länge, 1,5 cm Durchmesser und 1 cm lichter Weite ohne Grifflöcher, Herkunft „Ägypten“ (Abb. 7). Diese weist 3 cm von der Blasöffnung entfernt ein Internodium auf. Über diesem ist eine Öffnung derart angebracht, daß sich zwei kräftige Schrägschnitte von links und rechts auf der Wand des Internodiums treffen. Diese ist oben durch den von der Seite des Klangrohres her geführten Einschnitt in gleichem Winkel wie die Rohrwand abgeschrägt. Der vom Einblasrohr her geführte Schrägschnitt ist in wesentlich steilerem Winkel geführt und läßt zwischen Rohrwand und Internodium nur eine schmale segmentförmige Öffnung frei. Wie ein Blick in die Blasöffnung bzw. auf den Längsschnitt zeigt, wirkt diese Flöte als Innenspaltflöte, wobei das Internodium als Kern fungiert.

Wie ist nun die Entstehung dieser Internodiums-Innenspaltflöte zu denken? Eine Herleitung von der ähnlich gebauten Flötenpfeife der europäischen Orgel erscheint bei der Herkunft aus Neu-Ägypten recht unwahrscheinlich. Dagegen hat die vorliegende Flöte mit ihrer annähernd ovalen, durch eine Wand quer geteilten Blasöffnung nahe Verwandte in Birma und Ostbengalen. Hier finden sich kurze Grifflochflöten mit einer den Querflöten ähnlichen größeren Blasöffnung von mehr oder weniger ovalem Umriß, die in der Mitte durch eine Wand aus Wachs oder Metall quer geteilt ist (Abb. 8) <sup>12)</sup>. Funktionsmäßig gehören diese Flöten zu den Innenspaltflöten,

<sup>11)</sup> Museum f. Völkerkunde Hamburg 27.121:4, Neu-Ägypten.

<sup>12)</sup> Dto. 28.18:82, Hinterindien. S. Baglioni, Ein Beitrag z. Kenntnis d. natürl. Musik II. Z. f. E. 46 (1914), S. 595, Abb. 4 (55, 56). B. hat sie fälschlich als Querflöten angesehen. Bei einer Querflöte ist die Unterteilung des Blasloches natürlich sinnlos.

mit ihren beiden Löchern zu beiden Seiten einer Zwischenwand stehen sie dagegen den Außenspaltflöten nahe. Bei der Ableitung könnte an die Entstehung aus der Querflöte gedacht werden, wobei der Verfertiger das Blasloch zufällig über einem übersehenen Internodium angebracht haben müßte. Wahrscheinlicher ist aber die Herkunft aus der Außenspaltflöte. Es wäre denkbar, daß man bei der Herstellung einer solchen das verhältnismäßig umständliche genaue (etwas schiefe!) Einbohren der Blaslöcher und das Abschaben der Internodiumswand dadurch vereinfachte, daß man beides zugleich durch nur zwei Einschnitte zu beiden Seiten des Internodiums bewirkte.

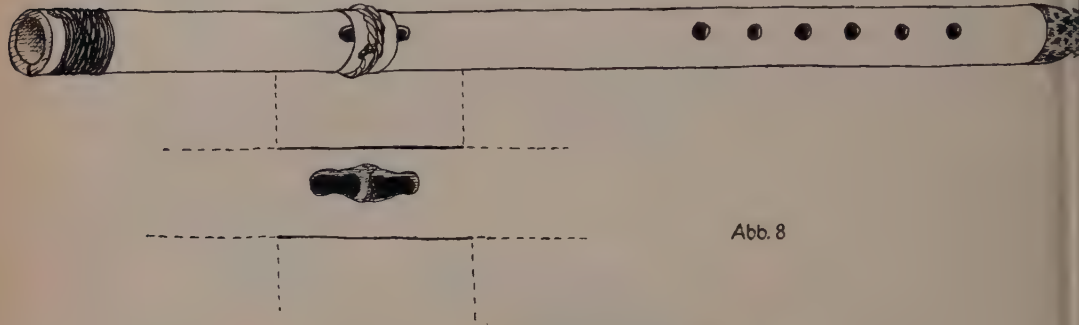


Abb. 8

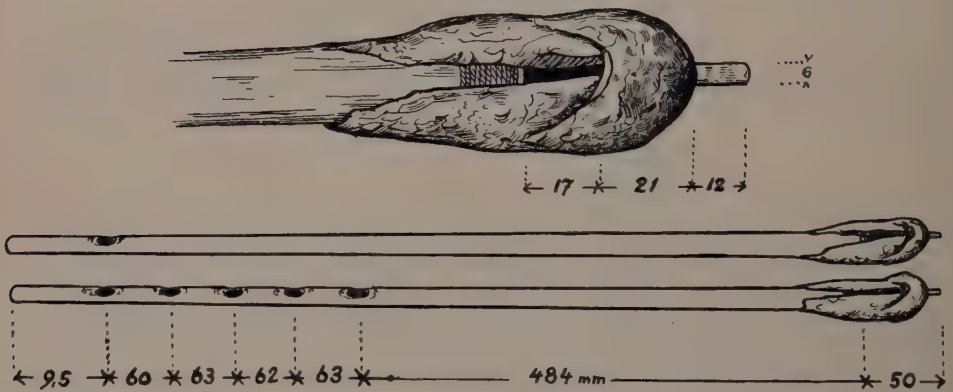


Abb. 9

War bei den solcherart hergestellten Flöten<sup>13)</sup> die Innenspaltwirkung entdeckt, so lag es wiederum nahe, sich von den Internodien unabhängig zu machen, indem man sie durch Wachs- oder Metallscheiben ersetzte und damit ein analog den Querflöten angebrachtes einziges größeres Blasloch unterteilte.

Ob von der Internodiums-Innenspaltflöte der naheliegende Schritt zur Innenspalt-Kernflöte getan worden ist, läßt sich kaum noch entscheiden. Für Südostasien, wo wir aller Wahrscheinlichkeit nach sowohl das primäre Ursprungsgebiet der Außenspalt- wie der Innenspaltflöten suchen müssen, ist es unwahrscheinlich, zumal hier auch u. a. die Blaslöcher stets relativ klein sind. Dagegen finden sich in Europa Kern-Spaltflöten, die als Blasloch eine wie bei der ägyptischen schräg geschnittene und relativ große Öffnung aufweisen. Der umgekehrte Entwicklungsgang ließe sich ebenfalls denken, wonach die Internodiums-Innenspaltflöte nicht Vorläufer, sondern primitives Derivat der Kern-Spaltflöte wäre. Das könnte aber allenfalls nur für die west-

<sup>13)</sup> Die Internodiums-Innenspaltflöte der Ab. 7 läßt sich auch mit übergestreiftem Band blasen.

liche, ägyptische Form zutreffen, nicht für die hinterindische. Für diese müßte nach wie vor der oben geschilderte Entwicklungsangang angenommen werden.

Zusammenfassend können wir feststellen:

1. Die C. Sachssche Theorie der Entstehung der Kern-Spaltflöte aus dem von paläolithischen Jägern ausgepusteten Markknochen ist aus technischen Gründen wie nach den Schichtungsverhältnissen unhaltbar.
2. Die Kern-Spaltflöte entstand in Südostasien aus der Bandflöte, wobei als Zwischenstadium die Außenspaltflöte mit Vorsatzring anzusehen ist.
3. Die Bandflöte ist aus der Doppel-Querflöte abzuleiten.
4. Die Internodiums - Innenspaltflöte ist aus der Außenspaltflöte entstanden, wobei sie in Europa möglicherweise auf die Ausgestaltung der Kern-Spaltflöte sekundär eingewirkt hat.

### Nachtrag

Beim Neuordnen der afrikanischen Sammlungen des Hamburger Museums für Völkerkunde stieß ich auf zwei Flöten<sup>14)</sup>, die in diesem Zusammenhang genannt werden müssen, da sie die automatische Führung des Atemwindes auf die Blaskante in origineller Weise ermöglichen und in die Nähe der Kernspaltflöten zu stellen sind.

Es handelt sich um zwei Rohrflöten von je 827 mm Länge, einem größten äußeren Durchmesser von 21 mm, der sich bis zum Ende auf 16 mm verjüngt, mit fünf bzw. einem Griffloch. Die obere Öffnung ist jeweils mit einer Lage dünner Faserschnur eng umwickelt. In 17—19 mm Abstand von der Blaskante ist je eine 31—33 mm lange Federpose mittels Kitt befestigt, der steinhart geworden ist. Die Kittumhüllung weist vom Ende der Federpose bis über die Blaskante hinaus einen schmalen Schlitz auf sowie eine nasenartige Verdickung am oberen Schlitzende, deren Zweck wohl nur in einer Versteifung der Kittumhüllung zu suchen ist.

Mit dieser genialen Vorrichtung ähnelt diese „Spaltflöte mit Anblasröhrchen“ in ihrer Funktion der Kernspaltflöte: Deren flachem Spalt entspricht hier der durch die Federpose gebildete zylindrische Windkanal, dem Blasloch der Schlitz im Kitt; Rohrende mit Kern ist durch die Kittumhüllung ersetzt. Eine leichtere Handhabung ist im vorliegenden Falle noch dadurch erreicht, daß die Federpose 12 mm über die Kittumhüllung hinausragt und somit in den Mund gesteckt werden kann.

Als Herkunftsort ist für die beiden Flöten leider nur „Ostafrika“ angegeben. In der Literatur habe ich keine Vergleichsstücke oder Erwähnungen finden können, auch Sachs und Ankermann erwähnen diesen Typus nicht. An der Richtigkeit der Herkunftsangabe ist aber kaum zu zweifeln, da auch die übrigen Gegenstände der betreffenden kleinen Sammlung aus verschiedenen Gegenden Ostafrikas stammen. Da die Flöten als Paar erworben wurden und sich bei sonst gleicher Ausführung und Größe in der Zahl der Grifflöcher unterscheiden, so ist zu vermuten, daß sie auch paarig geblasen wurden, wobei die eine Flöte als Melodiepfeife, die andere als Bordun verwendet worden sein kann. Das erinnert wiederum an Doppelklarinetten, die ja durch ägyptischen bzw. arabischen Einfluß auch nach Afrika gelangt sind. Man könnte also annehmen, daß der Verfertiger der o. a. Flöten nach dem Vorbild von Doppelklarinetten auch die ihm vertrauteren Längsflöten paarig blasen wollte, was bei solchen natürlich unmöglich ist, jedoch nach Anbringung der geschilderten Anblasvorrichtung gelang.

Ich wäre sehr dankbar, wenn ich von Lesern Hinweise auf die Verbreitung dieses anscheinend singulären Flötentyps erhalten könnte

<sup>14)</sup> Abb. 9. Hamburg. Museum f. Völkerkunde Nr. 28. 104:2—3.



# Neue Untersuchungen zum Korrelationsproblem der Mayazeitrechnung

Von  
Richard Weber  
Mit 1 Abbildung

In ihrem Buche „The Maya Correlation Problem“, Poughkeepsie, New York, 1946, gibt die Verfasserin Maud Worcester Makemson eine neue Ahau-Gleichung an, die sie nach eingehender Diskussion der bisher gebräuchlichen auf Grund einer sorgfältigen Durcharbeitung der Venusephemeriden des Dresdener Codex aufstellt; hinzu kommen psychologische Betrachtungen über die Jahreszeiten, in denen die einzelnen Feste gefeiert werden. Da sie offenbar aus ländlichen Kreisen stammt, hat sie besonderes Verständnis für Saat und Ernte und für Bittgebete um gutes Gedeihen, reichlichen Regen und gute Ernten.

In dem ersten Kapitel gibt sie eine sehr klare Darstellung des Mayakalenders, in dem eigentlich drei verschiedene Zeitrechnungen unabhängig voneinander nebeneinander herlaufen. Ähnlich wie in unserem Kalender durch das Parallellaufen von Datum (= Monatstag) und Wochentag ein Zeitpunkt wie etwa Sonntag = 3. Januar bis auf 28 Jahre genau festgelegt ist (wenn man der Einfachheit dieses Beispiels wegen von der Schalterei absieht), so ist bei den Mayas durch das Nebeneinander von drei unabhängigen Reihen ein Zeitpunkt wie etwa 12 Lamat 1 Muan bis auf 52 Jahre genau festgelegt. Die Ausführungen der Autorin werden am besten in Form folgenden Schemas wiedergegeben.

Anzahl der abgelaufenen Tg.	Tagesnummer Periode 13	Tagesname Periode 20	Monatsname Per. 365 = Jahr	Nr. des lfd. Tages
0	1	Akbal	Pop	1
1	2	Kan	"	2
2	3	Chicchan	"	3
.	.	.	.	.
.	13	.	.	13
.	1	.	.	14
.	.	.	.	.
19	7	Ik	Pop	20
20	8	Akbal	Uo	21
.	.	.	.	.
.	13	.	.	26
.	1	.	.	27
.	.	.	.	.
.	13	.	.	39
39	1	Ik	Uo	40
40	2	Akbal	Zip	41
.	.	Ik	Cumhu	360
.	.	Akbal	Uayeb	361
.	.	.	.	362
.	.	.	.	.
.	13	.	.	.
364	1	Manik	.	365
0	2	Lamat	Pop	1
1	3	Muluc	.	2
.	.	.	.	.

usw.

Das Hauptproblem der Koinzidenz zwischen einem gegebenen Mayadatum und einem Datum christlicher Zeitrechnung führt zunächst auf die Frage, ob der Mayakalender ohne Sprung (Einschaltung oder dgl.) von den ältesten Zeiten bis in die Zeit nach der Eroberung fortgelaufen ist. Dies Problem wird dadurch akut, weil als Neujahrstag 1 Pop, mit dem das Jahr begann, nach der alten Zeitrechnung (vor der Eroberung) nur die Tage mit den Namen Akbal, Akbal + 5 = Lamat, Lamat + 5 = Ben, Ben + 5 = Eznab auftraten. Dieser Sprung um je 5 Tage kommt daher, daß ein Uinal 20 Tage hat, das Jahr aber  $20.18 + 5$  (= Uayeb). Da die Tagesnamen weitergezählt werden unabhängig von den Uinals, so heißt etwa gegen Ende des 1. Jahres, dessen Neujahrstag 1 Pop z. B. Akbal hieß, der 361. Tag wieder Akbal, der 362. heißt Kan, der 363. Chicchan, der 364. Cimi, der 365. heißt Manik und der nächste Tag heißt Lamat. Dies ist aber der 1. Tag des neuen Jahres, der dann auf den 1 Pop fällt. Entsprechend verschiebt sich jedes Jahr der Name des Neujahrstages um 5 analog wie sich in unserem christlichen Kalender der Wochentagsname jedes Jahr um 1 verschiebt. Der arithmetische Grund dafür ist, daß  $365 = 18 \text{ Uinals zu } 20 \text{ Kin} + 5 \text{ Uayeb}$  umfaßt und auch 52 Wochen zu 7 Tagen + 1 Tag. Nun zeigte sich, daß nach der Eroberung im 16. Jahrhundert der Neujahrstag auf die Tage mit den Namen Kan, Muluc, Ik und Cauac fiel, das ist gerade einen Tag weiter als früher. Weitzel zeigt für diesen Sprung zwei Möglichkeiten (a) und (b), eine mit fortlaufender Numerierung und eine mit unterbrochener Numerierung. Zählt man die Tage nach der 13-Periode, so verschieben sich jedes Jahr diese Tagesnummern um 1, weil  $365 = 13.28 + 1$  ist. Hat also der Neujahrstag im 1. Jahr die Nummer 1 und den Namen Akbal, so hat der Neujahrstag im 2. Jahr die Nummer 2 und den Namen Lamat, und so rückt von Jahr zu Jahr die Tagesnummer um 1, der Name um 5 weiter, etwa wie die Übersicht zeigt:

(Die Nummer in der Tabelle gibt an, der wievielte Tag des Pop diese Tage waren)

Name	1. Jahr	2. Jahr	3. Jahr	4. Jahr
Akbal	1	16	11	6
Kan	2	17	12	7
Chicchan	3	18	13	8
Cimi	4	19	14	9
Manik	5	20	15	10
Lamat	6	1	16	11

usw.

Nach Weitzel besteht die Möglichkeit (a), von der alten zur neuen Rechnung zu kommen, darin, daß die Tagesnummern weitergezählt werden, aber in irgendeinem Jahr der Neujahrstag nicht den Namen Akbal, sondern Kan erhält unter Beibehaltung seiner Nummer in der 13-Periode. Die Übersicht zeigt dies:

Neujahrstag 1 Pop

heißt im	alte Rechnung	neue Rechnung	
		Theorie a	Theorie b
1. Jahr	1 Akbal	1 Akbal	1 Akbal
2. "	2 Lamat	2 Lamat	2 Lamat
3. "	3 Ben	3 Ben	3 Ben
4. "	4 Eznab	4 Eznab	4 Eznab
5. "	5 Akbal	5 Kan	6 Kan (5 Akbal)
6. "	6 Lamat	6 Muluc	7 Muluc
7. "	7 Ben	7 Ix	8 Ix

usw.

Fall a bedeutet einen starken Einschnitt in die Kalenderrechnung, denn eigentlich müßte im 5. Jahre Kan die Nummer 6 haben und der 2. Tag des Pop sein. Daß er aber die Nr. 5 bekommt, und zwar am Jahresanfang, würde sonst erst nach 12 Jahren passieren. Denn jedes Jahr ist ein anderer Tag Jahresregent (Yearbearer), und zwar gibt es da 4 verschiedene, wie oben gezeigt wurde. Im 5. Jahr ist es wieder derselbe Tag wie im 1. und entsprechend weiter auch im 9., 13. usw. Die Nummer des Tages befolgt also die 13-Periode, d. h. nach 13 Jahren, oder im 14., ist sie wieder dieselbe wie im 1. Daher ist sie nach 13 Jahren, also im 13., um 1 kleiner als im 1. Da aber der Jahresregent, derselbe ist wie im 1., so sieht man hieraus, daß im 13. Jahr zu demselben Tagesnamen eine um 1 kleinere Nummer kommt. Also würde, wenn irgendwo Kan die Nummer 6 hätte, dieser Tag erst nach 12 Jahren die Nummer 5 haben. Es ist zu beachten, daß dies nur für Tage gilt, die an der gleichen Stelle im Jahre liegen, etwa am Jahresanfang. Denn sonst durchläuft bekanntlich ein Tag mit bestimmtem Namen innerhalb von 260 Tagen alle möglichen 13 Nummern. Der Fall a würde also einen wirklichen Sprung der Kalenderrechnung um 12 Jahre bedeuten. Fall b zeigt, daß nur ein Tag unterschlagen ist und der Kalender sonst in Ordnung bleibt. Nach Thompson ist dieser Kalendersprung einfach so zu erklären, daß die Tage im 260-Zyklus, nach welcher Zeit für einen Tag Nummer und Name wieder zusammenfällt, von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang gezählt wurden, aber die des 365-tägigen Jahres von Sonnenaufgang bis Sonnenaufgang. Hat man nun etwa laut Vereinbarung plötzlich das 365-Jahr auch von Sonnenuntergang an gezählt, so kann diese Verschiebung um wenige Stunden bereits den gesuchten Kalendersprung bewirken, ohne den ganzen Kalender umzustoßen, wie folgende Tabelle zeigt:

Sonnenaufgang	3 Akbal	1 Pop	Neujahrstag alten Stils
Sonnenuntergang	4 Kan	1 Pop	Neujahrstag neuen Stils
Sonnenaufgang	4 Kan	2 Pop	
Sonnenuntergang	5 Chicchan	2 Pop	

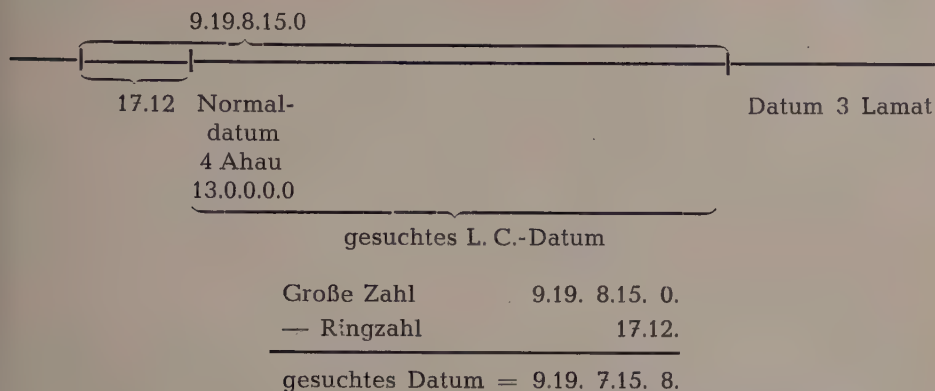
Die Autorin faßt so die Veränderungen, die der alte Mayakalender kurz vor der Eroberung erfahren hat, in folgende vier Punkte zusammen:

1. Die Long-Count-Rechnung wurde aufgegeben,
2. Tuns und Katuns wurden nur durch ihren Ahau-Tag gekennzeichnet, auf den sie endeten,
3. Jahresregenten (Yearbearers) wurden eingeführt als Kennzeichen für jedes Jahr (analog unseren Sonntagsbuchstaben),
4. Sprung in den möglichen Neujahrstagen von der Reihe  
Akbal, Lamat, Ben, Eznab  
auf die Reihe der nächstfolgenden Tage  
Kan, Muluc, Ix, Cauac.

Am Beispiel des Datums auf der Seite 43 b des Dresdener Codex erläutert die Verfasserin die Datumsberechnung. Da steht die Zahl 9.19.8.15.0 und die „Ringnummer“ 17.12. Das angegebene Datum lautet 3 Lamat, darunter ist das „Normaldatum“ 4 Ahau angegeben. Die Ringzahl bezeichnet nun einen Termin vor dem Normaldatum 13.0.0.0.0 4 Ahau 8 Cumhu. Die große Zahl gibt nun an, wieviel Tage von diesem Termin an bis zu dem zuletzt angegebenen Datum verflossen sind. Da dieses Zeitintervall größer ist als das in L. C. ausgedrückte Datum des in Rede stehenden Tages, und zwar um die Ringzahl größer, so muß man diese von der großen Zahl abziehen, um das L. C.-Datum



des fraglichen Tages zu erhalten. Man kann es etwa graphisch wie folgt darstellen:



Die große Zahl, auch „Periode“ (nach Willson) genannt, hat die Länge von 1 435 980 Tagen = 1841.780 = 5523.260.

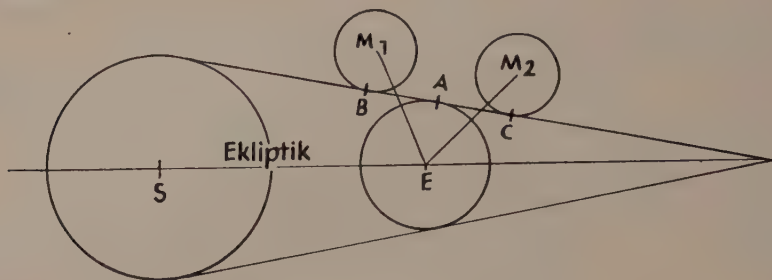
Es sei erwähnt, daß die synodische Umlaufszeit des Mars gerade 780 Tage beträgt, genauer 779,9. Die Differenz beider Daten ist also die Zeitdauer von 1841 Marsumläufen.

Nach diesen allgemeinen einleitenden Bemerkungen geht die Autorin im 2. Kapitel dazu über, die Finsternistafel und die Venusephemeriden des Dresdener Codex zu untersuchen und die bisher bekannten Korrelationszahlen, die sogenannten „Ahau-Gleichungen“, nachzuprüfen. Unter der Ahau-Equation versteht man die Zahl, die man zu einem in Longcountrechnung angegebenen Mayadatum hinzuzählen muß, um dasselbe Datum in astronomisch-julianischer Zählung zu erhalten. (Bei dieser Zählung ist der Tag 1 abgelaufen am Mittag, d. h. bei oberer Kulmination der mittleren Sonne am 1. Januar 4713 v. Chr.) Am Anfang der Finsternistafel stehen die drei Daten:

9.16.4.10. 8	12 Lamat	1 Muan
9.16.4.11. 3	1 Akbal	16 Muan
9.16.4.11.18	3 Eznab	11 Pax.

Die Differenz zwischen dem ersten und dem zweiten beträgt 15 Tage (folgt sofort aus 16 Muan — 1 Muan!) und die zwischen dem zweiten und dritten ebenfalls 15 Tage. Man nimmt nun an, daß diese Daten zwei Sonnenfinsternisse darstellen sollen im Abstand von 30 Tagen mit einer Mondfinsternis dazwischen. Als viertes Datum steht da 9.9.9.16.0, was sich auf den Planeten Venus bezieht. Die Differenz zwischen 9.16.4.10.8 und 9.9.9.16.0 beträgt 48 488 Tage. Bei richtiger Festlegung der Daten, also bei richtiger Lösung des Korrelationsproblems, muß 48 488 Tage = 132 Jahre 308 Tage vor der ersten Sonnenfinsternis eine besondere Konstellation der Venus stattgefunden haben. Die sich hieraus ergebende Ahau-Gleichung muß dann, und das soll die Kontrolle sein, das richtige Neujahrsdatum und damit den Jahresregenten, nämlich 12 Kan, ergeben für das am 16. Juli 1553 beginnende Mayajahr und ferner nahe beim Jahr 1600 einen Katun mit dem Tage 13 Ahau enden lassen. 1 Katun umfaßt etwa 20 Jahre, also 13 Katun 260 Jahre, so daß sich ein bei 1600 mit 13 Ahau endender Katun eindeutig bestimmen läßt — wenn es ihn gibt.

Über die Finsternisse und ihre astronomischen Grundlagen ist folgendes zu sagen:



Weil die Mondbahn gegen die Erdbahn-Ebene (= Ekliptik) um rund  $5^\circ$  geneigt ist, so treten nicht bei jedem Vollmond und Neumond eine Mond- bzw. Sonnenfinsternis auf, sondern nur dann, wenn sich der Mond auch gerade in der Ekliptik befindet. Weil nun aber Sonne, Mond und Erde nicht punktförmig sind, sondern einen endlichen Durchmesser haben, so treten Finsternisse auch schon ein, wenn der Mond etwas oberhalb oder unterhalb der Ekliptik steht. Die Rechnung, die die Dimensionen der drei Gestirne berücksichtigen muß, ergibt (siehe Strömgren, Lehrbuch der Astronomie), daß eine Mondfinsternis eintreten kann, wenn der Mond einen Abstand von  $0,95^\circ$  von der Ekliptik hat, und eine Sonnenfinsternis, wenn er einen Abstand von  $1,45^\circ$  hat. Diesen Abstand nennt man die geozentrische Breite des Mondes. Er erreicht sie bereits  $10,25^\circ$  bzw.  $16,10^\circ$  vor der Stelle, wo er die Ekliptik passiert (wie man sagt: vor seinem Knoten). Das heißt, von  $10,25^\circ$  vor seinem Knoten bis  $10,25^\circ$  nach seinem Knoten ist seine Breite klein genug, um eine MF möglich zu machen. Die Grenzen für eine SF sind weiter, hier kann der Abstand des Mondes vom Knoten  $16,10^\circ$  betragen. Eine SF kann also leichter eintreten. Diese überraschende Tatsache wird durch die Skizze veranschaulicht. S und E sind die Mittelpunkte von Sonne und Erde, M<sub>1</sub> und M<sub>2</sub> sind die Mondmittelpunkte in zwei verschiedenen Stellungen des Mondes. Die Verbindungslinie vom S mit E ist die Ekliptik, die Winkel EM<sub>1</sub> und EM<sub>2</sub> bilden mit der Ekliptik gerade die Winkel, die als geozentrische Breite bezeichnet werden. Die Linie ABC ist die Schattengrenze. Sinkt der Mond von Stellung M<sub>1</sub> etwas nach unten, so ist für einen Beobachter auf der Erde in A der obere Teil der Sonne verdeckt; für ihn tritt eine (partielle) SF ein. Sinkt der Mond in seiner anderen Stellung M<sub>2</sub> etwas nach unten, so ist für den Punkt C auf dem Mond die ganze Sonne verdeckt, er liegt ganz im Kernschatten der Erde, und für alle Orte auf der Erde, von wo aus man C sehen kann, ist dies der Beginn einer (partiellen) Mondfinsternis. Da die Gerade ABC nach rechts geneigt ist, erkennt man ohne weitere Rechnung, daß der Punkt M<sub>2</sub> tiefer liegt als M<sub>1</sub>, daß also der Mond in M<sub>2</sub> näher an der Ekliptik liegt oder daß seine Breite kleiner ist als für den Mond in Stellung M<sub>1</sub>. Es ist nun weiter zu beachten, daß für das Zustandekommen einer Finsternis Sonne, Mond und Erde in einer Richtung liegen müssen, wie man sagt: in Konjunktion oder Opposition. Während der rund 30 Tage, die der Mond braucht, um von einer ersten Konjunktion zu seiner zweiten zu gelangen, ist aber die Sonne relativ zum Mondknoten auch weitergewandert, und zwar ebenfalls um etwa  $30^\circ$ . Dieser Spielraum von  $30^\circ$  muß also so zum Knoten liegen, daß die vorige Bedingung (Mondabstand vom Knoten kleiner als 10 bzw.  $16^\circ$ ) auch erfüllt ist. Hieraus folgt: Befindet sich der Mond  $16^\circ$  vor dem Knoten, so tritt eine SF ein. 30 Tage später befindet er sich  $14^\circ$  hinter dem Knoten, wenn er wieder in Konjunktion stehen soll mit der Sonne, es tritt wieder eine SF ein. Der

Mond kann auch anfangs nur  $14^\circ$  vor dem Knoten stehen, dann steht er nach 30 Tagen  $16^\circ$  hinter dem Knoten und die Bedingungen für eine SF sind auch wieder erfüllt. Es ist also möglich, daß zwei SF unmittelbar aufeinanderfolgen, dazwischen liegt dann immer eine totale Mondfinsternis. Anders dagegen ist es mit der MF. Damit eine MF eintreten kann, darf der Mond nur  $10^\circ$  vor seinem Knoten stehen. Dann steht er aber zur Zeit seiner nächsten Opposition  $20^\circ$  hinter dem Knoten und die erste Bedingung für das Eintreten einer MF ist nicht mehr erfüllt. Es ist also nicht möglich, daß zwei MF unmittelbar aufeinanderfolgen. Nur aus diesem Grunde muß man annehmen, daß von drei aufeinanderfolgenden Finsternissen die erste und letzte Sonnenfinsternisse sind und die mittlere eine Mondfinsternis.

Die Nachprüfung der Finsternisse auf Grund von Oppolzers „Kanon der Finsternisse“ ergibt schließlich, daß der Fall, daß alle drei Finsternisse wirklich eingetreten sind, sich in der Zeit von 500 bis 1050 n. Chr. nur siebenmal ereignet hat. Diese Finsternisgruppen kommen aber nicht in Frage als mit den Mayadaten übereinstimmend, da von den daraus abgeleiteten Korrelationen keine die Bedingung erfüllt, daß der 1 Pop 1553 der Tag 12 Kan ist, wie Landa angibt. Trotzdem hat Willson auf zweien dieser Fälle eine Korrelation aufgebaut. Willson hat aber als weitere Voraussetzung angenommen, daß das Datum 9.19.7.15.8 (siehe oben, voriges Kapitel) eine bemerkenswerte Stellung des Mars bedeutet. Aber keine seiner hieraus abgeleiteten 22 Ahau-Gleichungen ergibt den richtigen Jahresregenten für 1553. — Die übrigen Fälle, die die Autorin aus Schrams Chronologischen Tafeln entnimmt, betreffen die Möglichkeit, daß von den beiden Sonnenfinsternissen entweder die erste oder die zweite, die bei einfacher periodischer Berechnung hätte eintreten müssen, infolge der kleinen, erst bei genauerer Rechnung in Frage kommenden Störungen des Mondlaufs gerade eben nicht eingetreten ist. Unter diesen erweiterten Bedingungen ergeben sich weitere 18 Finsternisgruppen, aus denen Willson fünf und Dittrich eine Korrelation abgeleitet hat und aus denen Goodman und Thompson ihre Ahau-Gleichungen hergeleitet haben. Als besondere Erscheinung oder Konstellation der Venus am Tage 9.9.9.16.0 nimmt man einen heliakischen Aufgang der Venus an, d. h. einen Zeitpunkt, wo die Venus als Morgenstern zuerst wieder sichtbar wird. Die siderische Umlaufszeit der Venus, d. h. die Dauer eines Umlaufs um die Sonne, beträgt 224,70 Tage, die der Erde 365,25 Tage. Falls beide Planeten von der Sonne aus gesehen in Konjunktion stehen und ihren Umlauf beginnen, läuft die Venus der Erde immer voraus um etwa  $0,617^\circ$  pro Tag. Von der Sonne aus gesehen nimmt die Differenz zwischen beiden Planeten immer mehr zu und ist nach 584 Tagen auf  $360^\circ$  angewachsen. Dann hat also die Venus die Erde von hinten her wieder eingeholt und beide stehen wieder in Konjunktion. Da es nur auf die relativen Bewegungen von Erde und Sonne ankommt, kann man auch beide Körper ihre Rolle vertauschen lassen und sagen: Die Venus läuft, von der Erde aus betrachtet, der Sonne voraus. Wenn also irgendwann die Venus rechts von der Sonne steht (am Morgenhimmel), so wird sie nach ein paar Tagen etwas näher an die Sonne herangerückt sein und schließlich an ihr vorbeilaufen. Wenn die V. nun zu nahe an der Sonne steht, so wird sie von dem hellen Sonnenlicht überstrahlt; sie ist dann für uns nicht zu sehen. Ist ihre Entfernung von der Sonne groß genug, ist sie z. B. früh schon aufgegangen, ehe die Sonne über den Horizont tritt, dann erscheint sie uns als Morgenstern. Analog kann man sie abends sehen, wenn sie weit genug von der Sonne absteht, um noch nach Sonnenuntergang über dem Horizont zu stehen. Da Erde und Venus beide um die Sonne laufen, so erscheint die Bewegung der V. von der Erde aus betrachtet etwas kompliziert. Wenn z. B. die V. als Morgenstern rechts von der Sonne steht, so rückt sie ihr



immer näher, holt sie ein (sie steht dann in oberer Konjunktion mit der Sonne) und überholt sie. Während des Vorbeilaufens an der Sonne wird sie überstrahlt und für uns unsichtbar. Sie erscheint schließlich links von ihr als Abendstern und rückt immer weiter von der Sonne nach links fort. Nach einiger Zeit aber wandert sie nicht weiter nach links, sondern wieder nach rechts der Sonne entgegen. Sie wird rückläufig. Es kommt wieder der Augenblick (untere Konjunktion), wo sie von den Strahlen der Sonne überdeckt wird und uns unsichtbar. Da sie aber jetzt der Sonne entgegenläuft, geht diese Begegnung viel schneller vor sich als bei der oberen Konjunktion, wo beide nebeneinander herliefen. Schon nach wenigen Tagen erscheint sie daher wieder rechts von der Sonne als Morgenstern. Diesen Zeitpunkt, wo sie erstmalig wieder als Morgenstern sichtbar wird, nennt man ihren heliakischen Aufgang. Die Zeiten für die Stellungen der Venus relativ zur Sonne sind etwa folgende:

Venus sichtbar als Morgenstern	236 Tage
unsichtbar während oberer Konjunktion	90 "
Venus sichtbar als Abendstern	250 "
unsichtbar während unterer Konjunktion	8 "
<hr/>	
Gesamtdauer eines synodischen Umlaufs	584 Tage
von heliak. Aufgang bis wieder zum hel. Aufgang.	

Von den Fällen, wo nur eine Sonnenfinsternis wirklich eingetreten ist, die andere aber eben gerade nicht, gibt es sieben, bei denen die erste ausfiel. Unter diesen befindet sich die, auf welcher Goodman und Thompson ihre Korrelation aufgebaut haben. Ihre Ahau-Gleichung 584 285 verlegt das Datum 9.9.9.16.0 um 17,6 Tage vor einen heliakischen Venusaufgang, der 4 Tage nach ihrer unteren Konjunktion fällt. Der 17. Juli 1553 wird ein Tag 12 Kan 2 Pop (man beachte den Kalendersprung, siehe erstes Kapitel), und im Jahre 1539 endet ein Katun mit dem Tage 13 Ahau. Diese Korrelation ist auch die einzige, bei der dies alles erfüllt ist, und deswegen wird sie auch allgemein für sehr wahrscheinlich gehalten. Die Autorin gibt dann noch in zwei Gruppen 14 bzw. 13 Fälle, bei denen die erste oder die zweite Finsternis völlig ausfiel. Die Diskussion dieser Gruppen will auch die Möglichkeit eines groben Rechenfehlers bei den Mayaastronomen berücksichtigen. Die sechs von Teeple angegebenen Korrelationen fallen aus, weil T. annimmt, daß die erste SF nur ein bis zwei Tage vor dem Knotendurchgang stattgefunden hat. Vorhin war aber gezeigt, daß dann eine zweite SF nach 30 Tagen unmöglich ist. Die Spindensche Korrelation erfüllt keine dieser astronomischen Bedingungen mit  $A = 489\,384$ , ebensowenig die von Escalona Ramos mit  $679\,108$ . In einer folgenden Tafel (Tafel 5, Seite 25 ihres Werkes) gibt die Autorin eine Übersicht über die 52 überhaupt denkbaren Finsternisgruppen gemäß ihrer Einteilung in 1. solche, wo alle drei Finsternisse wirklich eintraten, 2. und 3. solche, wo eine der beiden SF gerade eben ausfiel, und 4. und 5. solche, wo infolge eines groben Rechenfehlers eine der beiden SF völlig wegfiel. Sie nimmt ferner an, daß der heliakische Aufgang der Venus zur Zeit der unteren Konjunktion stattgefunden hat und führt in der Tabelle die Abweichung an, um wieviel Tage das Datum 9.9.9.16.0 vor (—) oder nach (+) dem Zeitpunkt der Konjunktion gefallen ist. Weiter gibt sie für alle Fälle das Mayadatum für den 16. Juli 1553, den Jahresregenten (Yearbearer) für 1553 und das Jahr an, das am nächsten dem Zeitpunkt der Eroberung lag und wo ein Katun mit 13 Ahau endete. — Die 52 Ahau-Gleichungen, die sie so aufzählt, schwanken zwischen etwa 361 000 und 698 000. Die Bedingungen, die eine Korrelation erfüllen muß, um überhaupt diskussionswürdig zu sein, sind:

- a) Das Jahr 1553 muß teilweise in ein Mayajahr fallen, das 12 Kan als Jahresregenten hat;
- b) das christliche Datum 16. Juli 1553 muß (nach der Old-Empire-Rechnung) mit dem Mayadatum 12 Kan 1 Pop äquivalent sein;
- c) das Ende eines Katuns auf 13 Ahau muß zwischen 1530 und 1540 fallen.

Von allen 52 Korrelationen, die auf Grund der astronomischen Betrachtungen in Frage kommen, ist nur eine einzige, die alle oben genannten, man könnte sagen „historischen“ Bedingungen erfüllt. Das ist die von Goodman und Thompson mit  $A = 584\,285$ . Sie liefert das Datum 9.9.9.16.0 14 Tage vor der Konjunktion der Venus, liefert als Datum für den 16. Juli 1553 11 Akbal 1 Pop (alten Stils = 12 Kan 2 Pop neuen Stils), hat als Jahresregenten 12 Kan und läßt im Jahre 1539 einen Katun auf 13 Ahau enden.

Im dritten Kapitel untersucht die Autorin Landas Typisches Jahr, d. h. den Kalender, den Landa in seiner „Relación de las cosas de Yucatan“ mit-samt den Festen angegeben hat. Dort in dem von Genet herausgegebenen Text Landas beginnt das Mayajahr am 16. Juli mit dem Tage 12 Kan 1 Pop. Bei näherer Durchsicht fällt auf, daß mit dieser Gleichsetzung die Feste alle sehr ungünstig liegen. Im Oktober beten die Bienenzüchter um reiche Honigernte, in der trockensten Zeit (Zac) fleht man die Wassergötter an, keine Überschwemmungen zu schicken, usw. Da Landa keine Jahreszahl angibt für sein Musterjahr, sondern nur den Sonntagsbuchstaben nach der Art der mittelalterlichen Chronologie (siehe Anmerkung unten), so liegt die Vermutung nahe, daß er ein anderes Jahr gemeint hat als gerade 1553. Dies kann aber wiederum nicht sein, da die einzigen Jahre, deren Sonntagsbuchstabe auch A ist wie bei 1553, nämlich die Jahre 1542 und 1559, nicht den Jahresregenten 12 Kan haben. Also ist es wohl richtig, als Landas Typisches Jahr das Jahr 1553 anzunehmen.

Anmerkung: Sonntagsbuchstabe: In jedem Jahre gibt man dem 1. Januar den Buchstaben a, dem 2. Januar b, dem 3. Januar c usw. Der Buchstabe, der auf den ersten Sonntag des Jahres fällt, ist der Sonntagsbuchstabe dieses Jahres. Z. B. beginnt 1949 mit Sonnabend, den 1. Januar. Der 2. Januar, der den Buchstaben b erhält, ist aber bereits ein Sonntag, also ist B der Sonntagsbuchstabe für 1949. —

In seiner Relación im § 39 gibt nun Landa an, daß die Mayas mit ihren 20 Tagesbuchstaben umgehen wie wir mit unseren Sonntagsbuchstaben. Er geht aber nicht weiter darauf ein, sondern bemerkt nur, daß der erste Tag jeden Jahres 1 Imix ist und daß dies kein bestimmter Tag ist. Seine Bemerkung ein paar Sätze später, daß der erste Tag des Jahres immer übereinstimme mit dem 16. Juli, erklärt die Autorin durch einen Auslegungsfehler: Weil im Jahre 1553 der Tag 1 Imix (welche Kombination nur alle 260 Tage vorkommt und im Jahre 1553 nur einmal auftritt, nämlich am 18. Yax) zufällig auf den 16. Juli fiel, so haben die Kommentatoren daraus gemacht: Der Neujahrstag fällt immer auf den 16. Juli, anstatt richtig zu sagen: Das Jahr beginnt mit 1 Imix. Die Autorin nimmt an, daß der Famulus Landas, der getaufte Indianer Antonio Chi, auf die Aufgabe hin, den Mayakalender „nach der Art des christlichen“ niederzuschreiben (wie Landa in seiner Relación sagt), mit dem Mayatag für den 1. Januar beginnt, und dieser ist äquivalent mit 12 Kan 1 Pop. Dann ist der 198. Tag (vom 31. Dezember an gerechnet) im christlichen Kalender der 16. Juli, der 198. Tag im Mayakalender der Tag 1 Imix 18 Yax, „und hier beginnt der Kalender der Indianer“ (nach Landas Bemerkung in seinem ausführlichen Kalender). Mit dieser Festsetzung, daß der 16. Juli äquivalent ist 1 Imix 18 Yax, decken sich auch die Angaben über die Gründung der Stadt Mérida. Ebenfalls fallen die Feste in geeignetere Jahres-

zeiten. Betreffend die Schaltung meint die Autorin, daß Landas Bemerkung, die Mayas hätten alle vier Jahre einen Schalttag eingeschoben, nicht in den glatten Ablauf ihres Kalenders paßt. Sie vermutet eher, daß die Feste in größeren Abständen, etwa alle 52 Jahre, um 13 Tage verschoben wurden. Dann bliebe der Tageskoeffizient des Festtages erhalten. Oder sie nimmt eine Verschiebung um 20 Tage nach einem etwas größeren Zeitraum an, um den Tagesnamen des Festtages zu erhalten. So könnte man die Feste immer an der gleichen Stelle des Sonnenjahres halten. Weiter ist über die Schaltungen nichts gesagt. —

Das 4. Kapitel behandelt die Venus-Ephemeriden des Dresdener Kodex. Die Seite 24 des Kodex enthält Teile eines ewigen Venuskalenders, das sind im einzelnen:

- a) zwei Reihen großer Zahlen,
- b) eine Tafel mit Vielfachen von  $5.584 = 2920$  Tagen,
- c) zwei Daten, eins in Longcount 9.9.9.16.0 1 Ahau 18 Kayab, das andere in Kalenderrunde-Rechnung 1 Ahau 18 Uo.

Die Seiten 46 bis 50 enthalten Ephemeriden, und zwar in der Form, daß drei Reihen von Monatstagen mit  $5 \times 13$  Tzolkintagen kombiniert werden, um das Kalenderrunde-Datum einer bemerkenswerten Konstellation (d. h. eines heliakischen Aufgangs) zu erhalten. Die synodische Umlaufzeit der Venus beträgt 584 Tage, genau 583,92. Dieser Unterschied macht im Laufe der Zeit einen Fehler von einigen Tagen aus, der bei den Ephemeriden korrigiert werden muß. Diese Tabelle von  $5 \times 13$  Tagen gibt die Autorin auf Seite 44 (Tafel 6) ihres Buches wieder. Die Tage sind, etwa bei 1 Ahau 13 Mac angefangen:

1 Ahau 13 Mac,	dazu 584 Tage ergibt
13 Kan 7 Xul,	dazu 584 Tage ergibt
12 Lamat, 6 Cayab,	+ 584 =
11 Eb 0 Yax,	+ 584 =
10 Cib 14 Uo,	. . . usw.

Man erkennt bei der Berechnung dieser Daten durch fortwährende Addition von 584, wie einfach die reine Periodenrechnung mit der 13- und 20-Periode ist und wie schwierig dagegen die Ausrechnung der Monatstage wegen der 5 Uayeb. Da 584 durch 13 geteilt den Rest 12 oder —1 läßt oder mathematisch ausgedrückt, weil  $584 \equiv +12$  oder —1 (modulo 13), so erhält man die nächstfolgende Tagesnummer, wenn man von der gegebenen 1 abzieht; weil weiter  $584 \equiv +4$  (modulo 20), so erhält man den nächsten Tagesnamen, wenn man von dem gegebenen 4 weitergeht. Die Berechnung des Monats und des speziellen Tages im Monat dagegen erfordert eine wirkliche Abzählung, weil man erst sehen muß, ob eine Uayeb-Gruppe von nur 5 Tagen in die 219 Tage fällt, die zu einem vollen Jahr noch dazu kommen und 584 voll machen. Weil  $584 = 365 + 219$  ist, hat man nur noch von einem gegebenen Datum an 219 Tage weiterzuzählen, wobei auf die 5 Uayeb-Tage zu achten ist.

Nach fünf Venusumläufen wiederholt sich der Monatstag, weil

$$5.584 = 8.365 = 2920 \text{ ist.}$$

Nun ist aber ein synodischer Venusumlauf nicht 584 Tage, sondern nur 583,92. Bei den langen Zeiträumen, über welche diese Ephemeridentafel gelten soll, summiert sich der Fehler ganz beträchtlich. In der Tabelle auf Seite 24 des Dresdener Codex sind diese Korrekturen angegeben. In der ersten Zahlengruppe stehen die folgenden Zahlen, daneben ist gleich die Umrechnung in Tage angegeben:



$$\begin{aligned}
 1.1. 1.14.0 &= 151\,840 = 584.260 = 583,92.260 + 21 \\
 15.16. 6.0 &= 113\,880 = 584.195 = 583,92.195 + 16 \\
 10.10.16.0 &= 75\,920 = 584.130 = 583,92.130 + 10 \\
 5. 5. 8.0 &= 37\,960 = 584. 65 = 583,92. 65 + 5
 \end{aligned}$$

Anmerkung des Referenten: In dem Kommentar zur Mayahandschrift von Förstemann schreibt dieser als erste Zahlenreihe 1.7.1.14.0. Da von dieser Zahl im Original nur noch 1.14.0 zu lesen ist, so könnte man an eine andere Rekonstruktion denken. Tatsächlich rechnet aber Förstemann mit der Zahl 1.1.1.14.0 = 151 840 und nicht mit 1.7.1.14.0 = 195 040. Seine 7 an der zweiten Stelle ist also offenbar ein Druckfehler. Villacorta in seinen „Códices Mayas“ schreibt auch 1.1.1.14.0. —

In der zweiten Gruppe stehen die Zahlen

$$\begin{aligned}
 1.5.14.4.0 &= 185\,120 = 584.317 - 8 = 583,92.317 + 17 \\
 9.11.7.0 &= 68\,900 = 584.118 - 12 = 583,92.118 - 2,6 \\
 4.12.8.0 &= 33\,280 = 584. 57 - 8 = 583,92. 57 - 3,4 \\
 1. 5.5.0 &= 9\,100 = 584. 15 + 340 = 583,92. 15 + 340
 \end{aligned}$$

Es sind 65 Venusumläufe, d. h. einmal die ganze Tafel 6 durch von 1 Ahau 13 Mac bis wieder 1 Ahau 13 Mac, nach der Mayarechnung mit der runden Zahl 584 gleich  $65 \cdot 584 = 37\,960$  Tage, nach der Rechnung mit der genaueren Zahl  $583,92 \cdot 65 = 37\,954,8$  oder 5,2 Tage weniger als vorher. Wenn die Mayas also mit 584 rechneten, so erhielten sie nach 65 Umläufen den Tag des heliakischen Aufgangs um 5,2 Tage zu früh; zu ihrem errechneten Zeitpunkt mußten sie also noch eine Korrektur von + 5,2 Tagen hinzufügen, um wieder den astronomisch richtigen Termin zu erhalten. In ihrer Arbeit unterscheidet die Autorin noch zwischen zwei Arten von Korrekturen. Unter der ersten versteht sie ein grobes „Zurechtrücken“ der Ephemeriden, indem nach einigen Umläufen 8 oder 12 Tage zu dem errechneten Datum hinzugefügt werden. Unter der zweiten versteht sie den dann noch übrigbleibenden Restfehler von wenigen Tagen (bis auf 0,1 Tag genau), der sich daraus ergibt, daß  $583,92$  erst bei Multiplikation mit ganzen Vielfachen von 50 eine ganze Zahl wird. Faßt man beide Korrekturen zusammen, so gestaltet sich die Rechnung wie folgt (etwas abgeändert gegenüber der Tabelle bei der Autorin):

Tag	Maya-Rechnung		Exakte Rechnung		
	Prozeß	Resultat	Prozeß	Resultat	Fehler
1 Ah 18 Ky					0,0
	+ 65 U = 37 960	37 960	+ 65 V = 37 954,8	37 954,8	+ 5,2
1 Ah 18 Ky					
	+ 53 U = 30 952	68 912	+ 53 V = 30 947,8	68 902,6	+ 9,4
13 Eb 5 Ka					
	Korr. = — 12	68 900	— — — — —	68 902,6	— 2,6
1 Ah 13 Mc					
	+ 65 U = 37 960	106 860	+ 65 V = 37 954,8	106 857,4	+ 2,6
1 Ah 13 Mc					
	+ 118 U = 68 912	175 772	+ 118 V = 68 902,6	175 760,0	+ 12,0
13 Ah 20 Ch					
	Korr. = — 12	175 760	— — — — —	175 760,0	± 0,0
1 Ah 8 Ch					

Erklärung der Zeichen: Ah = Ahau, Ky = Kayab, U = ein rund gerechneter Venusumlauf zu 584 Tagen, V = ein genauer Venusumlauf von 583,92 Tagen, Ka = Kankin, Korr. = Korrektur, Mc = Mac, Ch = Chen.

Wesentlich ist die Zusammenfassung von  $2.118 \text{ U} + 1.65 \text{ U} - 2.18 \text{ Tagen}$  Korrektur. Da nach  $118 \text{ U}$  der Fehler  $+ 9,4 \text{ Tage}$  beträgt und nach  $65 \text{ U}$   $5,2$ , so ist er nach Ablauf von  $2.118 + 1.65 \text{ Umläufen}$  auf  $2,9,4 + 1,5,2 = 24,0 \text{ Tage}$  angewachsen und er kann durch eine Korrektur von  $-2.12 \text{ Tagen}$  innerhalb dieser insgesamt  $301 \text{ Umläufe}$  auf  $0$  gebracht werden. Die Unterteilung der  $118$  in  $65 + 53$  erfolgte wohl deshalb, weil nach  $65 \text{ Umläufen} = 65.584$  oder auch  $= 13.20.146 \text{ Tagen}$  das Tzolkindatum dasselbe bleibt. Die zweimalige Korrektur von je  $12 \text{ Tagen}$  an Stelle einer einmaligen von  $24$  soll den Fehler wohl nicht zu groß werden lassen. Man könnte diese ganze Rechnung auch noch kürzer darstellen ohne Beachtung der Unterteilung und (wie oben) schreiben:

1 Ah 18 Ky	$+118 \text{ U} =$	68 912	68 912	$+118 \text{ V} =$	30 947,8	68 902,6	$+ 9,4$
13 Eb 5 Ka	Korr.	$=$	$-12$	68 900	$- - - - -$	68 902,6	$- 2,6$
1 Ah 13 Mc	$+183 \text{ U} =$	106 872	175 772	$+183 \text{ V} =$	106 857,4	175 760,0	$+12,0$
13 Ah 20 Ch	Korr.	$=$	$-12$	175 760	$- - - - -$	175 760,0	$\pm 0,0$
13 Ah 3 Ch							

Diese Methode der Ephemeridenberechnung für weite Zeiträume wird überall benutzt. Für kürzere Zeiten dient die Tabelle 6, für lange muß man erst einen neuen Anfangstermin ausrechnen, und dies geschieht eben dadurch, daß man zu dem richtigen Anfangsdatum eine große Anzahl Perioden (Venusumläufe) zuzählt und die richtigen Korrekturen anbringt. Als Beispiel und zur Erleichterung gibt die Autorin auf Tabelle 8 an, wie man bei den Monatstagen von etwa 18 Kayab auf 13 Mac kommt, nämlich durch Subtraktion von 12 Tagen nach 53 Umläufen. Für die Tzolkindtage gibt sie auf Seite 51 eine kleine Zusammenstellung, woraus z. B. hervorgeht, daß man durch Subtraktion von 12 Tagen am Ende von 53 Perioden von 13 Eb auf 1 Ahau kommt. Eine genaue Berechnung des Fehlers, der bei solchen Umrechnungen durch Korrekturen wegzubringen ist, gibt Tabelle 9. Teile dieser Tabelle finden sich auf Seite 24 des Dresdener Codex wiedergegeben. Sie sind bei der Autorin kursiv gedruckt. Es ist interessant zu sehen, daß die Mayas nur wenige der unendlich vielen Korrekturmöglichkeiten angewendet zu haben scheinen. Der Dresdener Codex gibt nur Korrekturen nach 53 bzw. 118 und 57 Perioden an.

Der in der Tabelle angegebene Übergang von 18 Kayab nach 3 Xul oder von 13 Mac nach 3 Xul nach der 53. oder 61. Periode ist in der Tafel 6 durch eine entsprechende Zeile der Monatstage berücksichtigt. Hieraus schließt die Autorin, daß die Reihenfolge 18 Kayab, 13 Mac, 3 Xul heißen muß in Umstellung der im Codex stehenden Reihenfolge. Bei der praktischen Anwendung der Tafel 6 hat man also zuerst die Kayab-Reihe der Monatstage zu nehmen, dann nach 53 Perioden die Mac-Reihe, durch welchen Übergang man automatisch um  $-12 \text{ Tage}$  korrigiert, um nach 61 Umläufen in der Mac-Reihe auf die Xul-Reihe überzugehen, was gleichbedeutend mit einer Korrektur von  $4 \text{ Tagen}$  ist. Natürlich kann man auch andere Korrekturen ausführen, aber zum Schluß dieses Kapitels erwähnt die Autorin die größte Zahl der Seite 24 des Dresdener Codex, nämlich  $1.5.14.4.0 = 185\,120 \text{ Tage}$ . Diese Zahl ist gleich

$$\begin{aligned}
 185\,120 &= 317.584 - 8 \text{ und} \\
 &= 317.583,92 + 17,4 \text{ Tage.}
 \end{aligned}$$

Diese Zahl scheint für das Rechnen über sehr lange Zeiträume gebraucht worden zu sein. Auffallend ist, daß dieser Fehler von 17,4 Tagen gerade gleich ist der Differenz zwischen der Zahl 9.9.9.16.0 und dem durch die Goodman-Thompsonsche Korrelation gegebenen heliakischen Venusaufgang. Dieser beträgt dort 18 Tage, d. h. das Mayadatum fällt 18 Tage vor den wahren Zeitpunkt des heliakischen Aufgangs. Es besteht daher die Vermutung, daß 9.9.9.16.0 kein Venusaufgang sein soll, sondern eine Hilfszahl, um diesen über große Perioden hinweg zu berechnen, indem der dabei auftretende große Fehler schon gleich von Anfang an kompensiert wird durch einen entsprechend großen negativen Fehler der Anfangszahl. Andererseits ist es wahrscheinlicher, daß die Mayadaten sich mit einem großen positiven Fehler ergeben, als daß die Mayas eine solche Verschiebung von vornherein in Rechnung gesetzt haben.

Im letzten Kapitel stellt die Autorin eine neue Korrelation auf. Auf Grund der Untersuchungen über Landas typisches Jahr hatte sie bereits nachgewiesen, daß die Gleichsetzung von 12 Kan 1 Pop mit 1553 Juli 16 nicht stimmen kann. Sie schlug damals vor, 12 Kan 1 Pop = 1553 Januar 1 zu setzen, weil dann der Tag 1 Imix ebenso wie der 16. Juli der 197. bzw. 198. Tag des Jahres ist (der 198., wenn man vom letzten Dezember des Vorjahres an rechnet). Auf Grund der Venusephemeride kommt sie nun zu der Ansicht, daß man nicht 9.9.9.16.0 als tatsächlich heliakischen Aufgang annehmen muß, sondern eine Toleranz von  $\pm 18$  Tagen (17,6!) zulassen muß anstatt nur einer von 10 Tagen. Mit nur 10 Tagen Toleranz war die vorige Übersichtstafel über die verschiedenen möglichen Korrelationen aufgestellt (Tafel 5 Seite 25). Faßt man die Grenzen weiter, so kommen 12 neue hinzu. Von allen diesen erfüllt nur eine einzige alle gewünschten Bedingungen. Die Venusabweichung des Datums 9.9.9.16.0 von einem heliakischen Aufgang beträgt rund 18 Tage, der Jahresregent für 1553 ist 12 Kan und ein Katun endet mit 13 Ahau im Jahre 1535. Der Zahlenwert dieser Korrelation ist  $A = 489\,138$ , sie weicht von der Spindenschen nur um 246 Tage ab. Der Wert nach Goodman und Thompson ist  $A = 584\,285$ .

Für die Güte der Richtigkeit der neuen Korrelation sprechen folgende Tatsachen: Die beiden Sonnenfinsternisse 9.16.4.10.8 und 9.16.4.11.18 sind beide wirklich eingetreten, bei der Thompsonschen Korrelation ist aber die erste nicht notwendig eingetreten, bei genauerer Rechnung an Stelle der einfachen Periodenrechnung kann sie auch eben gerade ausgeblieben sein.

Anmerkung des Referenten: Aber wenn auch die SF beide wirklich eingetreten sind, so ist das kein stichhaltiger Beweis für die Richtigkeit der Korrelation, da in diesem Falle die beiden Finsternisse nur in den Polargebieten sichtbar gewesen sein können. Die Mayas haben sie sicher nicht beobachten können, und daher hätten sie keinen Vorzug gehabt vor den bei Thompson verwendeten, von denen nur eine sicher eingetreten ist.

Dagegen ist die dazwischen liegende Mondfinsternis nach Thompsons Rechnung in der westlichen Hemisphäre unsichtbar gewesen, sie fand am 23. November 755 statt. Die Mondfinsternis, die sich auf Grund der neuen Korrelation ergibt oder besser, auf der sich die neue Korrelation aufbaut, fand am 25. Mai 495 statt und war in ganz Mittelamerika gut sichtbar. Der Neujahrstag 12 Kan 1 Pop fällt nach der neuen Korrelation auf den 11. November 1552. Es wäre ja auch sehr merkwürdig, wenn ausgerechnet in dem Jahr, für das Landa seinen Kalender aufstellt, der christliche Neujahrstag und der der Mayas zusammengefallen wären.

Des weiteren prüft die Autorin ihre neue Korrelation an historischen Ereignissen aus der Zeit unmittelbar nach der Eroberung und findet teils



bessere, teils schlechtere Übereinstimmung als sie Thompsons Korrelation ergibt. Sie bemerkt aber, daß diese Daten alle unsicher sind und nicht einmal in sich übereinstimmen. Zuletzt prüft sie ihr neues Maya-Jahr an Hand der Feste nach, wie sie Landa in seiner „Relación . . .“ überliefert hat und diskutiert, daß nach ihrer Korrelation die Feste der Landleute, Bienenzüchter usw. alle besser in die natürlichen Jahreszeiten fallen als nach allen anderen Korrelationen, wo etwa die Bienenzüchter im November um reiche Honigernte beten. Sie betont ausdrücklich, daß man selber mit der Landwirtschaft zu tun haben muß, um die Wichtigkeit von rechtzeitigem und ausreichendem Regen und Sonnenschein für den Ackerbau zu verstehen. —

Den Schluß ihres Werkes bilden ein paar Tafeln, in denen sie die Tage angibt, auf die die Baktuns enden können und die, auf die die Katuns enden können.

Zusammenfassend ist zu der Arbeit der Autorin zu sagen, daß ihre Ahau-Gleichung die bisher wohl beste, nämlich die Goodman-Thompsonsche, noch dadurch übertrifft, daß die Mondfinsternis 9.16.4.11.3 in Mittelamerika sichtbar war und die Feste besser in die Jahreszeiten passen.

---

## II. Kleine Mitteilungen

### Zur Frage völkerkundlicher Unterrichtsfilme

Von  
Günther Spannaus

Nach dem Zusammenbruch von 1945 haben das „Staatliche Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht“ in der britischen und ein gleichartiges Institut in der amerikanischen Besatzungszone das Erbe der ehemaligen Reichsanstalt angetreten. Mit der Vereinigung dieser beiden Nachfolgeinstitute ist in absehbarer Zeit zu rechnen. Das völkerkundliche Filmmaterial, zusammengefaßt in der Abteilung für Hochschulfilme, konnte ebenso wie die Begleittexte zu den Filmen größtenteils gerettet werden. Es handelt sich im ganzen um 47 Schmalfilme mit einer durchschnittlichen Länge von 30 bis 120 m. Die Laufzeit eines 120-m-Filmes beträgt bei Normalgeschwindigkeit der Vorführung etwa eine Viertelstunde. Die meisten der Filme, 28 Stück, zeigen afrikanische Aufnahmen, 13 stammen aus Asien, vier aus Amerika und je einer aus der Südsee und Europa. Mit wenigen Ausnahmen sind die Filme Nebenergebnisse völkerkundlicher Feldforschungen. In einigen wenigen Archivfilmen ist auch Material mit verarbeitet worden, das aufnahmetechnisch teilweise nicht ausreichend ist für eine öffentliche Vorführung.

Ihrer Bestimmung nach sind die völkerkundlichen Hochschulfilme für den Unterrichtsbetrieb an den Universitäten gedacht. Wenn auch neben der Völkerkunde die Geographie und andere Nachbarwissenschaften daran Interesse nehmen dürften, so ist doch zu befürchten, daß bei der gegenwärtigen Wirtschaftslage die materielle Basis für eine Pflege gerade dieses Zweiges der Hochschulfilmproduktion zu klein ist. Im Interesse der Fortsetzung der einmal begonnenen Arbeit ist also die Frage einer Verwendung des Filmmaterials für Zwecke außerhalb der Hochschule aufzuwerfen. Die Möglichkeit dazu ist einmal abhängig von dem Inhalt der Filme selbst, zum anderen von der Gestaltung der Begleittexte. Ich möchte daher vor dem Kreise der versammelten Völkerkundler noch einmal in gedrängter Form den Inhalt eines Gutachtens wiedergeben, das ich im April 1947 zu diesem Thema im Auftrage des Instituts für Film und Bild verfaßt habe. Das genannte Institut wäre den völkerkundlichen Fachvertretern zu Dank verpflichtet, wenn aus ihrem Kreise heraus Anregungen sowohl zur Frage der Beschaffung geeigneten Ausgangsmaterials als auch zu den behandelten Problemen geäußert würden. Es wird auf absehbare Zeit nicht damit zu rechnen sein, daß neues Material aus Übersee für Deutschland in größerem Ausmaße beschafft werden kann. So sind wir gezwungen, die gegebenen Möglichkeiten bis auf das letzte auszunutzen. Dazu gehört vor allem ein klarer Arbeitsplan.

Keiner der vorhandenen völkerkundlichen Hochschulfilme gibt eine einigermaßen vollständige Übersicht über eine einzelne Stammes- oder Volkskultur. Sie enthalten in der Regel ganz ungleichwertige Teilausschnitte aus der materiellen und geistigen Kultur von Stämmen und Völkern der verschiedensten Rassen und Kulturstufen aus den unterschiedlichsten geographischen Räumen, die nur von dem völkerkundlich geschulten Fachmann in einem größeren kulturgeschichtlichen Rahmen gesehen werden können. Für den Laien werden sie ohne kulturgeschichtliche Einführung nicht mehr bedeuten als interessante Streiflicher aus einer fremden, exotischen Welt.

Für eine Auswertung der Filme in größerem Rahmen kommt also alles auf die Gestaltung der Begleittexte an, die sich in der Vergangenheit meist auf eine kurze Beschreibung des Filminhaltes beschränkten.

Einige kurze Hochschulfilme behandeln nur ein Motiv aus der materiellen oder geistigen Kultur eines Stammes, wie z. B. Töpferei oder Maskentänze. Es wäre durchaus möglich, in wenigen Sätzen des Begleittextes die großen kulturgeschichtlichen Zusammenhänge dieser beiden völkerkundlichen Teilgebiete zur Darstellung zu bringen. Bei der Töpferei wäre etwa zu verweisen auf die Frage ihrer Entstehung, der Verbreitung bestimmter Techniken, des Zusammenhanges mit der Gesamtwirtschaft und Soziologie sowie Parallelen aus der europäischen, insbesondere der deutschen Volkskunde.

Bei dem Film über Maskentänze wäre außer der Frage der Verbreitung und Zugehörigkeit zu bestimmten Kulturen die religiöse und soziologische Seite des Geheimbundwesens mit Altersklassenbildungen und Initiationsriten zu behandeln. Dabei müßte man sich vor dem Fehler hüten, das Kulturkreisgebäude, das Außenstehenden schwer verständlich und zudem mindestens in weiten Teilen noch Arbeitshypothese ist, als feststehendes völkerkundliches Dogma zugrunde zu legen. Es ist durchaus möglich, die Problematik der Entstehung und Verbreitung einzelner Kulturerscheinungen mit den Mitteln der kulturhistorischen Methode zu verfolgen, ohne die gezeigte Kulturerscheinung in ein dem Laien unverständliches Schema einzuordnen. Literaturhinweise sollten am Schlusse keines der Begleittexte fehlen.

Die meisten völkerkundlichen Hochschulfilme zeigen mehrere meist unzusammenhängende Einzelmotive. Das bietet für die Textgestaltung Schwierigkeiten, die freilich nicht unüberwindlich sind. Es wäre jedoch zu überlegen, ob nicht solche längeren Filme in mehrere kleinere aufzulösen sind, die nur ein einziges Motiv behandeln. Damit wäre die Möglichkeit einer Kombination verschiedener Filme bzw. Filmausschnitte zur Darstellung ethnologischer Probleme gegeben. Das Filmmaterial ist durchaus ausreichend, um z. B. vergleichend technische Motive, wie Töpferei, Eisenbearbeitung, Methoden des Feldbaus usw., zu zeigen. Ebenso wäre es wenigstens bei dem vorhandenen afrikanischen Material möglich, aus der Aneinanderreihung einzelner Motive ein anschauliches Bild afrikanischer Wirtschaftsformen (Jäger und Sammler, Hirten, Hack- und Pflugbauern) zu bieten.

Die universelle kulturgeschichtliche Fragestellung der Völkerkunde, die sich in den Filmen bei entsprechender Gestaltung der Beihefte zum Ausdruck bringen läßt, interessiert so gut wie jeden gebildeten Laien. Man könnte sich vorstellen, daß die Volkshochschule sich gern dieser Möglichkeiten bedienen würde. Die allgemeine Verständlichkeit des Inhalts der Filme würde sie — entsprechende finanzielle Möglichkeiten vorausgesetzt — auch für jede Schulgattung verwendbar machen.

Die finanziellen und materialmäßigen Möglichkeiten sind im Augenblick noch nicht genau zu übersehen, jedoch keinesfalls so hoffnungslos, wie man zunächst annehmen möchte. Die alte Regelung, nach der Hochschulfilme von Hochschul-instituten zu den relativ geringfügigen Material- und Selbstkostenpreisen des Instituts für Film und Bild (nicht Herstellungskosten!) bezogen werden können, wird in absehbarer Zeit wiederaufgenommen werden können. Die Preise halten sich in sehr niedrigen Grenzen. Darüber hinaus wird es sich mit größter Wahrscheinlichkeit ermöglichen lassen, daß auch Volkshochschulen zu wenig höheren Preisen beziehen können. Soweit sich die Hochschulfilme für den Einsatz im Schulunterricht eignen, besteht die Möglichkeit, diese auf dem üblichen Wege zugänglich zu machen.

Achtung vor geistigen Leistungen fremder Völker und Rassen, Verständnis für allgemein menschliche Züge auch in den sogenannten „primitiven“ Kulturen, Erweiterung des eigenen, geographisch und kulturell eingeschränkten Horizontes sind das Ergebnis völkerkundlicher Forschung von ihrem Anbeginn gewesen. Die völkerkundlichen Hochschulfilme können mit ihrer vielseitigen Verwendbarkeit dazu beitragen, ähnliche Erkenntnisse einem weiteren Kreis von Menschen nahezubringen, ohne von ihrem rein wissenschaftlichen Wert als Dokumente völker- und länderkundlicher Forschung irgend etwas einzubüßen. Je weiter der Kreis der Interessenten wird, desto eher wird es möglich sein, Material und Mittel für die Fortführung einer Arbeit zu gewinnen, die so verheißungsvoll begonnen wurde.



# Eine Kula bei Saloniki

Von  
Georg Eckert

Mit 1 Abbildung

Die Verbreitung der albanischen Kulen, der trutzigen Wohn- und Wehrtürme des Shkipetarenlandes, ist durch die eingehenden Untersuchungen von Cvijić und Nopsca im großen und ganzen geklärt. Nach Angabe des ersteren finden sie sich in ganz Bosnien, im früheren Rascien, „ferner in Albanien, wo sie von der Küste bis an eine Ipek, Usküb, Dibra, Ochrida und Elbassan verbindende Linie reichen“<sup>1)</sup>. Isolierte Vorkommen werden aus Mani, einer Landschaft im äußersten Süden des Peloponnes, und aus dem Gebiet von Olteni in Rumänien erwähnt. Eine Parallele bilden schließlich die Wohntürme der Osseten und anderer kaukasischer Stämme, die nach Nopsca als Konvergenzerscheinung auf Grund ähnlicher sozialer und politischer Verhältnisse zu erklären sind.

In Zentralmazedonien — einem Gebiet, aus dem bisher noch keine Kulen bekanntgeworden sind — konnte ich derartige Wehrtürme bis jetzt nur an drei Orten feststellen: in Kardia (türk.: Sumbali) und Plajiári (türk.: Usunali), zwei ehemals mohammedanischen Siedlungen der Westchalkidike<sup>2)</sup>, sowie im Tal von Asvestochori, wo sich die Ruine einer besonders charakteristischen Kula erhalten hat. Als versperrter Vorposten albanischer Kultur entbehrt sie nicht eines gewissen Interesses, um so mehr, als es z. Z. noch an Abbildungen echter Kulen mangelt<sup>3)</sup>, und mit einem langsamen Verschwinden dieser eigenartigen Wehrbauten zu rechnen ist.

Wandert man von Saloniki nach Asvestochori, so erblickt man kurz vor dem Dorf die Ruinen eines türkischen Tschifliks, Umfassungsmauern, ein Bad, Parkanlagen, Trümmer verschiedener Wirtschaftsgebäude, sie alle überragt von dem wuchtigen Turm, der in seiner ganzen Art von sämtlichen mir bekannten Türmen Zentralmazedoniens grundlegend abweicht. Wie die albanischen Kulen wurde er aus klobigen Bruchsteinen gemauert, nur an den vier Ecken verwendete man sorgfältiger bearbeiteten Travertin. Durch das Portal, einem aus mächtigen Steinblöcken gefügten Rundbogen, gelangt man in ein ebenerdiges Gemach, das wohl als Speicher gedient hat. Alles ist hier auf Kampf und Abwehr eingerichtet. Dicke, fensterlose Mauern schützen vor feindlichem Beschuß. Eine schwere Holztür verwehrt den Eintritt, sie ist mit handgeschmiedetem Bandeisenschlagen und konnte mit Hilfe zweier Schubriegel und verschiedener Sperrbalken fest verrammelt werden. Durch schmale, sich nach außen verjüngende Sehschlitze beobachtete man den Feind, von dessen Annäherung noch heute zahlreiche Schußspuren zeugen.

An der Rückwand des Innenraumes führt eine Treppe zum ersten Stockwerk, das von einem großen Wohnraum und einem kleinen, durch eine Bretterwand abgetrennten Verschlag, vermutlich dem Abort, eingenommen wird. Im Gegensatz zum Erdgeschoß, das offenbar niemals bewohnt wurde, war man hier auf etwas Gemütlichkeit bedacht. An der Stirnwand befand sich ein großer, durch eine Holzkonstruktion überdachter Kamin, von dem noch die Herdnische und eine große, auf niedriger Lehmunterlage ruhende Feuerplatte aus Marmor erhalten sind. Ein mittelgroßes, vergittertes Fenster, das man bei Gefahr durch eine Holzlade von innen verschließen konnte, spendet hinreichend Licht. Zahlreiche Schießscharten, die einen flankierenden Beschuß der Torzufahrt ermöglichen, gemahnen an den kriegerischen Charakter des Baues, der nur eine geringe Schönheitsentfaltung zuläßt. Daß es seinen Bewohnern trotzdem nicht an ästhetischem Sinn mangelte, beweisen die weißgetünchten Wände und die aus tiefschwarzen Leisten sorgfältig gezimmerte Decke.

<sup>1)</sup> Nopsca, a. a. O., S. 54.

<sup>2)</sup> Nopsca, a. a. O., S. 1.

<sup>3)</sup> Die Westchalkidike wurde in türkischer Zeit von alteinsässigen Griechen, halbnomadischen Jürüken, Türken und einigen Albanern (Gegen) bewohnt.

Im Nebenraum befindet sich ein durch Backsteine schußsicher verdeckter Ausguß, der vermutlich auch als Abort benutzt worden ist<sup>4)</sup>. Der Müllbeseitigung diente ein kleines Loch im Fußboden, durch das der gesamte Kehricht mitsamt der Herdasche in das Erdgeschoß hinabgefegt wurde<sup>5)</sup>.

Das zweite Stockwerk ist leider in jüngster Vergangenheit zerstört worden, so daß sich über seine Einrichtung und die ursprüngliche Dachkonstruktion nichts mehr aussagen läßt<sup>6)</sup>. Das gleiche Schicksal droht leider dem gesamten Bau, der als Steinbruch ausgebeutet werden soll. Damit würde ein interessantes Denkmal albanischer Kriegerkultur auf griechisch-mazedonischem Boden verschwinden, denn daß der Turm zum albanischen Kulturkreis gehört, ist nach Baustil, Einrichtung und Zweck des Gebäudes recht wahrscheinlich<sup>7)</sup>. Dem Volk ist allerdings von diesen Zusammen-



hängen nichts mehr bekannt. Auch die ältesten Bauern von Asvestochori wußten nicht mehr, als daß der Turm schon in ihrer Jugendzeit, um das Jahr 1865 herum, „uralt“ war. Jedoch weist noch ein weiteres Anzeichen nach Albanien: der Name des Gebäudes im Dialekt von Asvestochori. Im Gegensatz zu allen ähnlichen Bauten, die von den Griechen „pyrgos“ genannt werden, heißt nämlich dieser eine Turm

<sup>4)</sup> Nopsca, a. a. O., S. 56: „Nebst Schüssen durch das Abortloch kommen bei ebenerdigen Häuschen allerdings auch Schüsse durch das schießschartenartige Abtrittfensterchen vor, daher bekommt auch dieses so eine Lage, daß es eine den Abort benutzende oder betretende Person nicht gefährdet.“

<sup>5)</sup> Nopsca, a. a. O., S. 76: „Vor der Feuerstelle des Männerhauses mancher stockhoher Häuser des Gebirges sah ich im Fußboden eine kleine Öffnung, die zuweilen mit einem Pflöcke verschließbar war und dazu dient, den beim Auskehren des Zimmers angesammelten Kehricht in den darunter befindlichen Raum durchfallen zu lassen.“

<sup>6)</sup> Die Maße des Turmes betragen: Grundfläche 790×680 cm; jetzige Höhe der Ruine 760 cm; Höhe und Breite des Portals 173 und 90 cm; Mauerdicke am Tor 116 cm; Höhe und Breite der Fenster- nische 190 und 130 cm; Höhe und Breite des Fensters 104 und 70 cm; Höhe und Breite der Abort- öffnung 82 und 75 cm; Höhe und Breite der Kaminnische 150 und 62 cm; Länge und Breite der Herd- platte 81 und 49 cm.

<sup>7)</sup> Vgl. etwa die bei Nopsca S. 58 abgebildete Kula!

— und nur er — „kula“ oder „kulas“, eine Übereinstimmung mit dem Namen der albanischen Wehrbauten, die gewiß nicht zufällig ist! <sup>8)</sup>

Historische Dokumente, die über die Baugeschichte Licht verbreiten könnten, liegen leider nicht vor. Auch eine auf dem Gelände des Tschifliks gefundene Inschrift <sup>9)</sup> läßt keine weiterreichenden Schlüsse zu, ist es doch keinesfalls sicher, daß der in ihr erwähnte „österreichische Dragoman“ Aslan Damelcon, über den sonst nichts Näheres in Erfahrung gebracht werden konnte, mit dem Erbauer der Kula identisch ist. Man kann daher nur feststellen, daß der Turm ein Ausdruck albanischer Baugesinnung ist, wobei es unentschieden bleiben muß, ob er von einem in türkischen Diensten stehenden Albaner oder von einem durch längeren Aufenthalt in Albanien beeinflussten Fremden errichtet worden ist.

### Schrifttum

- Ami Boué: Die europäische Türkei. Bd. 2. Wien 1889.  
 Cvijić, Jovan: La peninsule balcanique. Paris 1918.  
 Eckert, Georg, und P. E. Formozis: Beiträge zur mazedonischen Volksmagie. Thessaloniki 1942. = Volkskundliche Beobachtungen und Materialien aus Zentralmazedonien und der Chalkidike. Heft 1.  
 Eckert, Georg: Siedlungsgeographische Beobachtungen aus der Chalkidike. Volkskundliche Miszellen aus Mazedonien. Thessaloniki 1943.  
 Eckert, Georg: Die Jürüken in Zentralmazedonien. Buletinul Institutului Român din Sofia. Bukarest 1943. Auch in: Eckert, Georg, und P. E. Formozis: Das Hirtenleben in der Chalkidike. Volkskundliche Miszellen aus Mazedonien. Heft 7. Thessaloniki 1944.  
 Hahn, Johann Georg v.: Albanesische Studien. Jena 1854.  
 Lascaris, M.: Salonique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Athen 1939. (Enthält Angaben über die Albaner in Zentralmazedonien.)  
 Nopsca, Baron Franz: Albanien. Bauten, Trachten und Geräte Nordalbanien. Berlin, Leipzig 1925. (Ausführliches Schrifttumsverzeichnis.)

<sup>8)</sup> Die Wohntürme in Kardia und Plajiri wurden mit dem türkischen Namen „kule“ bezeichnet.

<sup>9)</sup> „1818 opera pia Damelcon Aslan primo Dragomano Avstriaco.“ (Der gleiche Text auch auf Türkisch.)



### III. Aus der Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Bericht über die Tagung der deutschen Ethnologen zu Frankfurt a. M.  
vom 19. bis 21. September 1946

Von  
Kunz Dittmer

Als erste Zusammenkunft nach dem Kriege fand vom 19. bis 21. 9. 46 eine Tagung der deutschen Ethnologen in Frankfurt/M. statt, die von Herrn Termer als letztem Vorsitzenden der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ einberufen und vom Frobenius-Institut vorbereitet und durchgeführt wurde.

Die Tagung hatte das Ziel, die zerrissenen Beziehungen zwischen den deutschen Ethnologen und den völkerkundlichen Instituten wiederaufzunehmen und Klarheit über den derzeitigen Stand der völkerkundlichen Wissenschaft in Deutschland, ihrer Institute, Museen und Gesellschaften sowie über deren Arbeitsmöglichkeiten und dringendste Aufgaben zu gewinnen.

Herr Termer eröffnete die Tagung mit einer Ansprache, die mit einem Nachruf auf die seit Beginn des Krieges verstorbenen Völkerkundler (M. Uhle, P. Schellhas, K. Sapper, E. Oberhummer, B. Ankermann, C. Meinhof, P. Schilde, A. Krämer, L. Sherman, I. Hahn, M. Schmidt, R. Karutz, A. Byhan, H. Beyer, E. H. Snethlage, E. Volhard, F. Gelpke, E. v. Sydow) eingeleitet wurde. Bei der Unmöglichkeit, in absehbarer Zeit wieder Feldforschung zu treiben, sei die wichtigste und nächstliegende praktische Aufgabe der deutschen Völkerkunde, ihren durch den Krieg zerschlagenen wissenschaftlichen Apparat zu sichten und neu aufzubauen, sich historischer Forschung (z. B. durch Auswertung der Literatur) zu widmen und als Hauptaufgabe nach alter Tradition das Wissen und die Kenntnis des kulturellen Werdens und Seins der Völker als Brücke zu diesen auszubauen und „die Völkerkunde als einen der tragenden Grundpfeiler der Humanität neu zu festigen und dauernd pfleglich zu behandeln“.

Anschließend legte Herr Termer den seit 1936 innegehabten Vorsitz der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ nieder. Er wurde einstimmig wiedergewählt und übernahm den Vorsitz bis zur offiziellen Wiedereröffnung der Gesellschaft.

Über „Die Lage der deutschen Museen für Völkerkunde nach dem Kriege“ referierten Herr Termer und die anwesenden Museumsdirektoren. Danach haben die schwersten Verluste Berlin, Hamburg, Leipzig und Lübeck zu beklagen, während Freiburg, Göttingen, Karlsruhe, Kiel, Mannheim, München, Nürnberg, Stuttgart und Tübingen ihre Sammlungen nahezu völlig gerettet, Frankfurt und Dresden nur geringe Verluste zu verzeichnen haben. Köln hat durch Verlagerungen in die Ostzone schwere Einbußen zu beklagen, auch Bremen ist stark mitgenommen worden. Die Breslauer Sammlung und Bibliothek befinden sich in polnischen Händen. Erfreulicherweise wurden die Bibliotheken und Archive sämtlich gerettet mit Ausnahme von Lübeck und Berlin. Auch die wertvolle Bibliothek der „Anthropologischen Gesellschaft Berlin“ ging restlos verloren, nachdem sie über den Krieg hin erhalten werden konnte. Von den Gebäuden sind nur Dresden, Göttingen und Hamburg intakt geblieben. Berlin (mit Ausnahme des Magazingebäudes), Bremen, Frankfurt, Mannheim, München und Stuttgart müssen zum größten Teil ganz neu aufgebaut werden. Über Wien erfuhr man, daß Gebäude, Sammlungen und Bibliothek vollständig erhalten geblieben sind und die Gesamtaufstellung wieder begonnen wurde.

Das zweite Thema der Tagung galt den Möglichkeiten, die sich der Verwirklichung der als dringlich angesehenen Forderung bieten, völkerkundliches Wissen mehr als bisher durch Jugend- und Erwachsenenbildung zu verbreiten. Das Referat des Herrn Trimborn über „Die Lage der Völkerkunde an den deutschen Hochschulen“ ergab, daß in allen vier Besatzungszonen nur die fünf Universitäten Leipzig, Jena, Hamburg, Göttingen und Köln über ordentliche Professuren verfügen, zu denen seit August 1946 Frankfurt/Main mit dem von Professor Jensen besetzten Ordinariat kam. An sechs weiteren Hochschulen sind Dozenturen vorhanden, dagegen wird an neun der einundzwanzig deutschen Hochschulen Völkerkunde überhaupt nicht gelehrt. Angesichts der weitreichenden Bedeutung der Ethnologie als Grundlage der Universalgeschichte, als Geschichte der außereuropäischen Völker und als Menschenkunde ergibt sich also, daß sie im Lehrbetrieb der Hochschulen ganz ungenügend vertreten ist. Eine Besserung, hierin wäre vor allem von einer engeren Verbindung der Völkerkunde mit der Schule zu erwarten, wenn diese sich erst einmal zu einer Durchdringung des Unterrichts mit der Ethnologie nicht als zulässigem Lehrfach, aber als Unterrichtsprinzip entschließt. Nach angeregter Aussprache beschloß die Versammlung, dahin zu wirken, daß nach Möglichkeit in allen oder doch den meisten deutschen Hochschulen zumindest Lehraufträge für Völkerkunde eingerichtet werden. Der sich dem Lehrerberuf zuwendende Student muß Gelegenheit haben, mehr als bisher Einblicke in die Kulturen der Erde zu gewinnen, die gegen früher durch eine ethnologische Ausrichtung zu erweitern sind.

Herr Termer referierte über „Die Lage der völkerkundlichen Gesellschaften“. Da die völkerkundlichen Gesellschaften mit Ausnahme der „Wiener Anthropologischen Gesellschaft“ noch sämtlich ruhen, beschloß die Tagung, bei den Besatzungsbehörden die Wiedereröffnung der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ zu beantragen. Ein Aufgehen der Gesellschaft für Völkerkunde in einer „Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ wurde angesichts der hervorragenden Bedeutung der völkerkundlichen Wissenschaft eindeutig abgelehnt.

Herr Jensen stellte in seinem Referat „Völkerkunde an höheren Schulen“ fest, daß die mangelnde Berücksichtigung der Völkerkunde an höheren Schulen darin liegt, daß der Lehrplan an den Schulen im allgemeinen dem Stande der Forschung um viele Jahrzehnte nachhinkt. Unser wissenschaftliches Weltbild — dessen Vermittlung an die Jugend Ziel der Erziehung ist — ist durch das von der Völkerkunde erarbeitete Wissen von den andersartigen Kulturen wesentlich bereichert worden. Daraus folgt, daß der Lehrplan unserer Schulen seit langem nicht mehr dem tatsächlichen geisteswissenschaftlichen Weltbild entspricht. Darum müsse dieser (auch ohne Einführung eines zusätzlichen Lehrfaches) mit den Ergebnissen völkerkundlicher Forschung durchdrungen werden. Hierzu ist zunächst die Heranbildung entsprechend befähigter Lehrkräfte notwendig. Der Referent stellte hierfür folgende Forderungen auf: 1. Es muß an allen deutschen Hochschulen das Fach der Völkerkunde im weitesten Sinne des Wortes gelehrt werden. 2. Die Studierenden der geisteswissenschaftlichen Fächer, insbesondere diejenigen, die sich später dem Lehramt widmen wollen, müssen nicht nur auf diese Erweiterung ihres Studienganges hingewiesen werden, sondern möglichst auch durch eine entsprechende Einschaltung in das Staatsexamen der obengenannten Forderung Rechnung getragen werden.

Herr Lentz berichtete — unterstützt von Beispielen eigener pädagogischer Erfahrungen — über „Völkerkundliche Propädeutik an Volksschulen“.

Herr Schulte-Bulmke sprach über „Das völkerkundliche Verlagswesen und der Druck völkerkundlicher Veröffentlichungen und Zeitschriften“.

Das folgende Referat von Herrn Hodes über „Das Bibliothekswesen und die Völkerkunde“ macht es zur Gewißheit, daß in den großen Bibliotheken Deutschlands, besonders in Berlin, Hamburg, München und Stuttgart, die völkerkundliche Literatur schwere Verluste davongetragen hat. Ein Buchaustausch wurde dringend befürwortet, die Notwendigkeit der Beschaffung ausländischer Literatur auf dem Tauschwege unterstrichen. Der Referent wies ferner auf die Wichtigkeit der Schaffung eines Zentralkataloges und rasch arbeitender Fundortnachweisstelle wie der engen Zusammenarbeit wissenschaftlicher Institute mit den Bibliotheken hin.

Außerdem referierte Herr Mühlmann über „Die heutige Situation der Naturvölker“. Übereinstimmend mit den Diskussionsrednern stellte der Referent die Notwendigkeit fest, den Bestand der Naturvölker nach dem Kriege aufzunehmen und zu prüfen, welche Einwirkungen die Kriegshandlungen direkt oder indirekt, biologisch und kulturell auf sie gehabt haben.

Im Rahmen der Deutschen Gesellschaft für Kulturmorphologie fand während der Tagung ein Lichtbildervortrag von Herrn Ubbelohde-Doering, München, statt, der den Teilnehmern Gelegenheit gab, die Ergebnisse der Ausgrabungen kennenzulernen, die Herr Ubbelohde-Doering auf einer Expedition nach Peru vor dem Kriege durchgeführt hat

Die Sammlungen des Städtischen Museums für Völkerkunde in Frankfurt, die während des Krieges an zahlreichen verschiedenen Stellen ausgelagert waren, wurden sehr schnell nach Beendigung des Krieges nach Frankfurt zurückgeführt. Sie sind dort in einem früheren Luftschutzbunker untergebracht. Ein großer Teil von den Sammlungen war bereits wieder ausgepackt und in den vielen kleinen Räumen des Bunkers behelfsmäßig aufgestellt. Die Tagungs-Teilnehmer benutzten die Gelegenheit, um die Sammlungen zu besichtigen.

Das Archiv des Frankfurter Museums und des Frobenius-Institutes ist getrennt von den Sammlungen in einem früheren Schulraum untergebracht.

Aus Anlaß der Tagung veranstaltete das Frobenius-Institut eine Bilder-Ausstellung aus den Beständen eines Archivs unter dem Titel „Jägerkultur und Tierbild“, die von den Teilnehmern besichtigt wurde. Die Ausstellung zeigte hauptsächlich Material von den vorgeschichtlichen Felsbildern aus verschiedenen Erdteilen. Es wurde damit anschaulich gemacht, daß die Kunst des Tierbildes bis in die alt-jägerische Kultur zurückreicht. Deshalb wurde besonderer Wert auf die Verbindungen zwischen der prähistorischen Kunst und den Kulturverhältnissen bei den heute noch lebenden jägerischen Restvölkern gelegt. In einigen Räumen wurden auch Tierbilder aus jüngeren Kulturschichten bis in die Hochkulturen hinein gezeigt und auf ihren Zusammenhang mit den ältesten Kunstdenkmälern hingewiesen.

An denselben Tagen, an denen die Ethnologen in Frankfurt zusammenkamen, trafen sich an dem gleichen Orte auch die Soziologen, die von Herrn von Wiese eingeladen waren. Es bestand Gelegenheit, zum Gedankenaustausch zwischen den Teilnehmern der beiden Tagungen, die gemeinsam an einem Empfang teilnahmen, den der Oberbürgermeister der Stadt Frankfurt aus diesem Anlaß veranstaltete.

---

## Tagung der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ vom 18. bis 22. September 1947 in Hamburg

Von  
Franz Termer

Die 1. Tagung der „Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde“ nach dem Kriege wurde im Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte durch eine Ansprache des Senators Landahl eröffnet. Dieser wies in seiner Rede darauf hin, daß zur Findung einer neuen Ordnung nach der Auflösung und dem Verfall Mut zur Wahrheit und zum konstruktiven Denken erforderlich sei. Statt einer einseitigen Verherrlichung der nationalen Vergangenheit müssen die Wirklichkeit, die Möglichkeiten und Begrenzungen des eigenen Volkes und die Fehler der Vergangenheit



erkannt werden, um eine Wiederholung der begangenen Fehler zu vermeiden. Die Völkerkunde kann uns helfen, neue gültige Maßstäbe zu finden. Sie erweitert das Blickfeld des europäischen Menschen in zeitliche und räumliche Ferne und lehrt die Ehrfurcht vor dem Andersartigen. In Hamburg fanden die Völkerkunde und die Sprachwissenschaft auch der außereuropäischen Völker stets eine besondere Pflege. Darüber hinaus nimmt Hamburg jetzt eine Sonderstellung ein, da hier nunmehr die Völkerkunde als Zusatzfach in der Prüfungsordnung für Volksschullehrer und Studienräte zugelassen worden ist. Andere deutsche Länder mögen diesem Beispiel folgen. Es liegt in unserer Hand, ob sich unsere Zukunft als die eines besieigten Volkes oder eines freien Volkes gestalten wird. Senator Landahl gab seinem Glauben an die letztere Möglichkeit beredten Ausdruck.

Der langjährige Vorsitzende der „Deutschen Ges.f. Völkerkunde“, Professor Dr. F. Termer-Hamburg, betonte in seiner Begrüßungsansprache die Wichtigkeit der Ethnologie zum Verständnis fremder Kulturen, wie sie in das Wesen und die Eigenheiten ihrer Schöpfer und Träger eindringen läßt und wie sie damit eine allgemeine und spezielle Kulturwissenschaft ist, die die Grundlagen für verschiedene Geisteswissenschaften wie auch naturwissenschaftlicher Disziplinen abgibt und welche hohen didaktischen und pädagogischen Werte gerade in dieser Mittlerrolle zwischen Natur- und Geisteswissenschaften begründet sind. Im Wesen der Ethnologie liegt ihre Internationalität begründet. „Wir wollen forschen und streben im Sinne der Wahrheit und Aufrichtigkeit...“, um mit den Früchten unserer Arbeit... den Beweis für unsere Bereitschaft zu internationaler Zusammenarbeit zu liefern, sobald einmal der Ruf dazu von außen zu uns dringt.“ Anschließend wurde der Verdienste des am 15.4.47 verstorbenen einzigen Ehrenmitgliedes der Gesellschaft, des Altmeisters der deutschen Amerikanistik und Südseeforschung, Dr. Dr. h. c. Georg Friederici, gedacht.

Der erste Teil des Programms war der bereits auf der vorjährigen Tagung als dringlich erkannten Aufgabe gewidmet, Wege zur Verbreitung völkerkundlichen Wissens in der Schul- und Erwachsenenbildung zu finden. Es soll dadurch an der Schaffung eines neuen Weltbildes mitgearbeitet werden, das die Kenntnis und Achtung fremder Völker und Kulturen lehrt und damit zur Völkerverständigung wesentlich beiträgt.

Wissen von den Völkern der Erde als eine Grundlage der Völkerverständigung, als sittliche Aufgabe im Dienste des Weltfriedensgedankens muß ein Leitthema des Unterrichts aller Gattungen der neuen deutschen Schule werden. Dies war die Grundforderung, von der Dr. W. Lentz-Ansbach in seinem einleitenden Referat über „Völkerkunde und Schule“ ausging. Völkerkundliche Belehrung ist dazu in enge Beziehung zu der Vermittlung vom Wissen über das eigene Volkstum zu setzen. Beide Sachgebiete lassen sich als die drei Ebenen eines Würfels verstehen: als Deskription einschließlich Typologie, Geschichte und psychologische Deutung. Diese verschiedenen Betrachtungsweisen sollen nicht mechanisch auf bestimmte Schultypen aufgeteilt werden, aber bei Aufstellung der Lehrpläne muß man jeweils wissen, welche von ihnen man üben will und mit welchen Mitteln. Nur so kann der allgemeinen Planlosigkeit und ständigen Überschneidung vor allem zwischen Elementar- und höherer Bildungsebene gesteuert werden. Völkerkundler sowie Pädagogen haben beide mit urchimlichen Stadien in der Entwicklung des Menschen zu tun: mit den geistig Armen der Bibel und den Kindlein, denen das Himmelreich sicher ist. Eine Forschung, die sich ihrer in Objektivität und Universalität annimmt, liefert den so viel beredeten und so selten verwirklichten Beitrag zu einer Erneuerung des Abendlandes aus christlichem Geist. Für weitere Behandlung dieser Fragen wurde Einsetzung einer Kommission aus Ethnologen und Schulmännern der Tagung sowie Errichtung einer ständigen Leitstelle für Völkerkunde vorgeschlagen.

Oberstudiendirektor Dr. Erichson-Hamburg berichtete über „Völkerkunde im Erdkundeunterricht der höheren Schule“ und teilte die wertvollen Ergebnisse mit, die er hierbei mit seinem Lehrerkollegium bereits erzielt hat.

Auch Professor Dr. Dr. Falkenburger-Mainz wies in seinem Referat „Die Rolle der Anthropologie im Universitäts- und Schulunterricht“ auf die eminente Bedeutung der Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen in weitestem Sinne für die Allgemeinbildung hin.

Die anschließende Diskussion zwischen Pädagogen und Ethnologen ergab wertvolle Hinweise für die praktische Durchführung der oben erwähnten Aufgaben. Es wurde ein ständiger Ausschuß aus Vertretern aller Länder der Westzonen wie Berlins und der Ostzone mit der Geschäftsstelle am Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte ernannt mit der Aufgabe, die in allen Zonen bereits erreichte gute Zusammenarbeit der Völkerkunde mit den Schulverwaltungen zur Durchdringung aller Schulfächer mit völkerkundlichem Gedankengut zu vertiefen. Er soll die bereits oder zukünftig benutzten Schulbücher prüfen, durch Rezensionen, Denkschriften und Gutachten die Schulverwaltungen beraten, in Gemeinschaft mit Pädagogen für den Unterricht aller Altersstufen geeignete Stoffe bearbeiten, für die wichtigsten Schultypen ein völkerkundliches Standardwissen aufstellen, für die Schul- und Erwachsenenbildung (Volkshochschulen!) geeignete Bücher als Lektüre oder Unterrichtsgrundlage benennen.

Der zweite Teil des Programms brachte Referate zur allgemeinen und regionalen Völkerkunde. Der Vortrag von Dr. Podach-Berlin war dem Nachweis gewidmet, daß auch in der Völkerkunde die in der Gegenwart wirksamen Kräfte, Tendenzen und Motive zur Erklärung auch der seltsamsten Erscheinungen herangezogen werden müssen. So zeige die verfeinerte völkerkundliche Beobachtung und psychologische Analyse, daß der Mensch, den die Völkerkunde zu ihrem Gegenstande hat, der aktuelle Mensch in seiner jeweiligen geschichtlichen Bestimmtheit und kulturellen Besonderheit ist. Das Aktualitätsprinzip verlangt u. a. gebieterisch die Berücksichtigung der Erscheinungen bei der Berührung von Völkern und Rassen, wie sie heute stattfinden. So gibt es z. B. heute durch die gewaltigste Binnenwanderung unserer Geschichte zumindest Hunderttausende von ethnisch fremden Menschen in Deutschland, die sich mit ihrer neuen kulturellen Umwelt auseinandersetzen. Früher oder später wird es dabei zu schweren Konflikten kommen, bei denen die Völkerkunde praktisch wird in Aktion treten müssen. Aktuelle Ereignisse im Kontakt von Völkern und Menschengruppen sind wissenschaftlich von höchstem Interesse.

Über die Frage: „Gibt es Zaubерhandlungen?“ handelte das Referat von Professor Dr. Jensen-Frankfurt, das sich grundsätzlich und kritisch mit der präanimistischen Zaubерtheorie auseinandersetzt. Seit den neunziger Jahren ist diese ethnologische Theorie eine der herrschenden Ansichten über den Ursprung der Religion. Der Referent kam zu einer Ablehnung der Grundthesen dieser sogenannten Zaubерtheorie mit der Feststellung, daß ein großer Teil der sogenannten Zaubерhandlungen bei Naturvölkern als späte und nicht mehr voll verstandene Reste ursprünglich religiöser Zeremonien anzusehen sind. Die Religion kann infolgedessen in ihrem Ursprung nicht aus diesen späten Abnutzungsstadien abgeleitet werden. Darüber hinaus sei die Zaubерtheorie auch nicht einmal geeignet, die Erscheinungen der echten Magie bei Naturvölkern zu erklären, da diese auf psychischen Realitäten aufgebaut seien und nicht als logische Fehlspekulationen gedeutet werden könnten.

Dr. Spannaus-Göttingen erklärte in seinem Referat über „Die Bedeutung der Nachbarwissenschaften für die Völkerkunde Afrikas“ die vergleichende Sprachforschung und vergleichende Anthropologie als unentbehrlich zur Bestätigung oder Korrektur kulturgeschichtlicher und völkerkundlicher Forschungen für Afrika und andere Erdteile. Der Vergleich ihrer Methoden führt zu einer Verschiedenheit der Bewertung der Begriffe Sprach-, Kultur- und Rassenverwandtschaft. Die besondere, für Afrika noch kaum begonnene Auswertung der Linguistik in bezug auf vergleichende Wortforschung verspricht wertvolle Ergebnisse für die Völkerkunde.

Dr. h. c. Rust-Ahrensburg berichtete in seinem Vortrag „Opferbräuche und Kulthandlungen vorgeschichtlicher arktischer Randvölker“ über die in den letzten Jahren vom Kieler Museum in der Nähe Hamburgs durchgeführten Ausgrabungen, die für die Erhellung des religiösen Weltbildes des Vorzeitmenschen von außerordentlicher Bedeutung sind. In drei Teichen sind Opferplätze gefunden worden, in denen bisher neben 30 000 Geräten und Knochen 15 zweijährige weibliche Rentiere gefunden wurden, die vor 10 000—20 000 Jahren mittels Steinen im Brustkasten versenkt worden waren. In einem Teich wurde ein Pfahl gefunden, der am oberen Ende mit dem Schädel eines 16jährigen Rens versehen war. An einem vierten Teich wurde ein 3,5 Meter langes Holzstück gefunden, das zu einer menschlichen Figur — ein 10 000 Jahre altes Götterbild — zugeschnitten war. Zum Vergleich wurden ähnliche Opferstätten rezenter nordsibirischer Völker herangezogen.

Dr. Petri-Frankfurt behandelte „Kurangara, ein mythischer Kultkomplex in NW-Australien“. Es handelt sich um magische Kulte, die in allerjüngster Zeit aus zentralaustralischen Gebieten in den Nordwesten eindringen. Diese Kulte haben kulturauflösende Tendenzen, indem sie eine Bedrohung für die altüberlieferten Eingeborenenkulturen darstellen. Es ist damit zu rechnen, daß derartige magische Kulte nicht auf den Nordwesten beschränkt bleiben, sondern auch in anderen Teilen Australiens mit heute noch existierenden Eingeborenenkulturen festgestellt werden können. Dr. K. Schlosser-Kiel referierte über den „Prophetismus in niederen Kulturen“. Bedeutende prophetische Persönlichkeiten mit großem Anhang treten fast stets in Zeiten von Gefahr für ihren Lebenskreis auf. Ursachen und Ziele der Bewegungen sind stark wirtschaftlich bedingt, rein religiös nur selten. Der Erfolg der Propheten beruht auf ihrer Suggestionskraft. Die Auswirkungen sind vorwiegend negativ: Kriegerische Auseinandersetzungen mit insgesamt Millionen von Toten, Störung des Wirtschaftslebens, Vernichtung wertvollsten naturvölkischen Kulturgutes. Vereinzelt ebneten indessen Propheten auch der christlichen Mission die Wege. Propheten werden auch in Zukunft immer wieder erstehen. Dr. Podach-Berlin wies in seinem Vortrag über „den Bart der Ainufrauen“ nach, daß die Deutung der Gesichtstatauierung der Urbewohnerinnen der nordjapanischen Inseln als Schnurrbart fehlerhaft ist. In Wirklichkeit handelt es sich um eine den Mund vergrößernde Lippen-tatauierung. Dr. Bierhenke-Hamburg führte in seinem Vortrag über „Neidköpfe an südportugiesischen ‚chaminés‘“ Gesichtsdarstellungen an Rauchabzügen bäuerlicher Wohnbauten in Algarve vor, die er an Hand von Lichtbildern mit verwandten Darstellungen in Frankreich und Deutschland vergleicht. Das Vorkommen solcher Figuren bei vielen Völkern in Gegenwart und Vergangenheit und ihre Anwendung als Abwehrzauber läßt den Schluß zu, daß auch die portugiesischen „Neidköpfe“ Schutzzeichen für Haus und Hof sind.

Professor Dr. Mecking-Hamburg referierte über „Die normannische Besiedlung Grönlands im Lichte der heutigen Erwärmung der Arktis“. Die Ergebnisse der Klimaforschung und die mittelalterlichen Berichte widerlegen die Ansicht, daß eine Klimaverschlechterung den Untergang der normannischen Kolonien auf Grönland verursacht hätte. Viel eher sei hierfür die Verschlechterung der Lebensbedingungen durch Abholzungen des Waldbestandes und Ausbleiben der bisherigen Getreideimporte verantwortlich zu machen. Dadurch dürfte die sich vermindernde Bevölkerung sich zur Anpassung an die Lebensweise der benachbarten Eskimos gezwungen gesehen haben und auch rassistisch in letzteren aufgegangen sein. Professor Dr. Trimborn-Bonn behandelte „Die Caldas-Kultur“ im Caucaal Kolumbiens. Hierbei handelt es sich um eine Altkulturschicht ohne Bogen, dafür mit der Speerschleuder, wahrscheinlich von Chibcha sprechenden Völkern getragen. Diese wurzeln einerseits stark in primitiver geistiger Kultur, andererseits finden sich auch schon hochkulturelle Züge, wie der kennzeichnende, religiös fundierte Kannibalismus. Politisch waren sie von despotischen Stammeshäuptlingen geführt.

Dr. Kutschner-Berlin erläuterte „Wirtschaft und Krieg bei den frühen Chimu (Nord-Peru)“ an Hand von figürlichen Darstellungen und Gefäßmalereien, deren Auswertung zu bemerkenswerten Erkenntnissen führte. Dr. Rupp-Gerds-Tübingen sprach über das dramatische Ballett „Rabinal Achi“, ein indianisches Schauspiel aus Guatemala. Lange vor der Conquista entstanden, wurde es trotz seines heidnischen Charakters noch in den christlichen Jahrhunderten in seiner klassischen alten Form aufgeführt und von Brasseur de Bourbourg 1856 aus dem Quiché in das Spanische und Französische übersetzt. Einzelne Szenen, welche die Rednerin in der von ihr entworfenen deutschen Übertragung zum Vortrag brachte, zeigten die Schönheit der Sprache und die Eigenart des gestalteten Vorgangs in eindrucksvoller Weise. Professor Termer gab an Hand erst kürzlich eingetroffenen Bildmaterials die erstaunlichen Wandmalereien aus der 1946 entdeckten Mayastadt Bonampak bekannt.

Der dritte Teil des Programms hatte Musikethnologie zum Hauptthema. Professor Dr. Heinitz-Hamburg besprach „Probleme der Sammlung und Erforschung europäischer Musikbelege“. Er gab Richtlinien für die Materialsicherung, -behandlung, -ordnung, -vergleichen und -zuordnung, wobei die häufigsten Fehlerquellen bei der Aufnahme exotischer Musik mittels Phonographen oder Gehör und bei der Auswertung und die Notwendigkeit genauer Protokollführung über alle Umstände der Aufnahme erläutert wurden. Eine Darstellung der bisherigen Ergebnisse der



vergleichenden musikethnologischen Forschung mit Schallplattenbeispielen beschloß den Vortrag. Professor Dr. Trefzger-Dresden referierte über „Ursprung und Entstehung der Tsi-Dichtung und ihre Bedeutung für die chinesische Kompositionspraxis“, Professor Dr. Dankert-Ilmenau über „Musikstile und Kulturschichten in Ozeanien und Indonesien“. Dieser von Melodiebeispielen illustrierte Vortrag zeigte eindringlich und klar, wie sich die mit den Methoden der vergleichenden Musikethnologie erarbeiteten Musikstile Ozeaniens mit den von der kulturhistorischen Ethnologie aufgestellten Kulturkreisen und Kulturschichten weitgehend zur Deckung bringen lassen.

Ergänzt wurde die Tagung durch eine Vorführung von völkerkundlichen Unterrichtsfilmen durch Dr. Spannaus-Göttingen und durch einen öffentlichen Lichtbildervortrag von Dr. Keil-Hamburg über „Isländisches Volksleben“, der von Darbietungen nordischer Musik durch Inge Hagen, Th. Noval und Musikdirektor K. Ninke umrahmt wurde und lebhaften Beifall fand. Ferner waren im Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte die Abteilungen Eurasien, Indonesien, Ostasien, Vorgeschichte und die Sonderausstellung Island-Schweden wieder-, die Sonderausstellung „Musikinstrumente der Völker“ neueröffnet worden.

Die in ihrem Verlauf und Ergebnissen äußerst erfolgreiche Tagung wurde mit Fachsitzungen der Afrikanisten, Amerikanisten und Ozeanisten und einer Mitgliederversammlung beschlossen, in welcher Professor Dr. Termer-Hamburg wieder zum Vorsitzenden der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde gewählt und als nächster Tagungsort eine süddeutsche Stadt in Aussicht genommen wurde.

---

## IV. Buchbesprechungen und Bibliographien

Thurnwald, Richard: Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft. (Abh. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Jg. 1947, Philos. Histor. Klasse Nr. 3.) Berlin, Akademie-Verlag, 1948. 39 S., 4<sup>o</sup>.

Unter den lebenden deutschen Völkerkundlern gibt es keinen, bei dem sich in gleicher Weise die Erfahrungen aus weltweiter Feldforschung mit theoretischer Durchdringung des Stoffes paaren wie bei Thurnwald. So hat diese kleine Schrift weit über ihren Umfang hinaus Bedeutung und Gewicht.

Die Einleitung (Kap. 1) enthält außer allgemeinen Voraussetzungen u. a. wertvolle Gedanken und Winke zur völkerkundlichen Feldforschung, die aus reicher Erfahrung geboren sind.

Der zweite Hauptteil der Arbeit bringt zunächst eine kritische Auseinandersetzung mit den wichtigsten völkerkundlichen Richtungen (Evolutionismus, Kulturkreislehre, Funktionalismus). Der Verfasser hält im Gegensatz zu den meisten Funktionalisten an dem Gedanken der Verwandlung des gegebenen Nebeneinander naturvölkischer Kulturen in ein Nacheinander im Sinne der Entwicklung komplizierterer aus einfacheren Formen fest, ohne dabei jedoch in den Fehler eines geradlinigen Evolutionismus zu verfallen. Er führt an einer Reihe von konkreten Beispielen solche im einzelnen sehr verschieden verlaufende Entwicklungen vor.

Im dritten Kapitel werden die verschiedenen Arten der Nahrungsgewinnung (Wildbeute, Pflanz, Großviehhirten) als „Leitfaktoren“ bestehender Kulturen in ihrem Zusammenhange mit entsprechenden Strukturen des gesellschaftlichen Lebens, der religiösen Anschauungen usw. dargestellt. Der weitverbreitete Fehler geschichtsmaterialistischer Denkweise, in einen wirtschaftlichen Determinismus menschlichen Kulturgeschehens überhaupt zu verfallen, wird dabei — trotz eines gewissen Betonens des Primates der Wirtschaft — mit Geschick vermieden. Das Augenmerk gilt nicht nur der Herausarbeitung verschiedener „Kulturstufen“ (besser „Horizonte“, wie sie Th. selbst später nennt), sondern den allzu statischen älteren Anschauungen vom Wesen der Kultur wird deutlich das Dynamische darin entgegengestellt, und der Vielfalt der Entwicklungslinien ebenso Rechnung getragen wie den inneren Zusammenhängen zwischen den Teilgebieten menschlicher Kultur, insbesondere zwischen Wirtschaft und Gesellschaft.

Nachdem so zunächst die wichtigsten Typen der Nahrungsgewinnung und ihre Auswirkungen im Rahmen der jeweiligen Gesamtkultur untersucht wurden, wendet sich der Verfasser im vierten Kapitel der Frage zu, wie die verschiedenen spezialisierten Typen der Nahrungsgewinnung und damit zusammenhängender Formen der Gesellung und Geisteshaltung der Menschen aufeinander gewirkt haben (Kulturkontakt und Überschichtung). Der Vorgang wird wiederum an einer Reihe von quellenmäßig belegten Beispielen, insbesondere aus Afrika, deutlich gemacht.

Ein fünftes Kapitel behandelt das Entstehen „archaischer Kulturen“ und höherer Formen politischer Organisation im Anschluß an die Erfindung und Verbreitung des Pflugbaues.

Von größtem Interesse für die völkerkundliche Theorienbildung ist schließlich das letzte, sechste Kapitel, in dem der Verfasser dem verwickelten Problem des „Fortschrittes“ in der menschlichen Kultur nachgeht. Dabei zeigt sich, wie zu erwarten war, daß es immerhin mit einiger Vorsicht möglich ist, Grundlinien des Fortschrittes rein zivilisatorischer Errungenschaften (Anhäufung von Erfahrungen auf wirtschaftlichem und technischem Gebiet) zu erkennen, schwerer schon, Entwicklungslinien

menschlicher Gesellschaftsformen herauszuarbeiten (Familiengestaltungen), am schwersten aber (vielleicht überhaupt nur in engsten Grenzen möglich), typische Abläufe für die Entwicklung der geistigen Kultur aufzuzeigen.

Wohlthuend wirkt bei der Arbeit, die historische und funktionalistische Methode fruchtbar zusammen zu verwenden sucht, das unmittelbare Wirkenlassen des Materials aus konkreten Befunden von (häufig eigenen) Feldforschungen und die Ausrichtung des Blickes auf das lebendige „Funktionieren“, die Dynamik menschlichen Kulturgeschehens und die darin enthaltene Beachtung der Vielfalt der Erscheinungen. Man möchte wünschen, daß es dem Verfasser möglich wäre und selbst verlockend erschiene, noch einmal in größerem Rahmen und auf breiterer Basis den „Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft“ zu behandeln. Günther Spannaus.

**Lester, P., und Millot, J.: Grundriß der Anthropologie.**  
(Autorisierte deutsche Ausgabe des Werkes „Les Races Humaines“, besorgt von Professor Dr. med. Dr. rer. nat. F. Falkenburger, Universität Mainz.) Lehr, Verlag Moritz Schauenburg, 1947, 190 S.

Nach einem ersten Teil, der die morphologische Anthropologie, Somatologie, Paläoanthropologie und Anthropometrie behandelt, wird im zweiten Teil die weit weniger ergründete und bekannte rassenkundliche Vergleichung physiologischer Vorgänge in großen Linien umrissen. Unsere Kenntnisse in der Rassenkunde — dies ist als Schlußfolgerung festzuhalten — weisen noch immer solch große Lücken und Mängel auf, daß von endgültig gesicherten Ergebnissen, wie sie die engstirnigen, fanatischen Rassentheoretiker des „Dritten Reiches“ als feststehend annahmen und sogar praktisch in ihrer Politik zu verwenden sich anmaßten, noch längst nicht gesprochen werden kann.

Einige Aussetzungen müssen, mit Verlaub, gemacht werden:

Die Lappen (S. 85) und noch mehr die Indonesier (S. 89), d. h. die Malaien und ihre Verwandten, hätten nicht in die „weiße Gruppe“ eingereiht werden dürfen; da sie mongolid sind, ist ihr Platz in der „gelben Gruppe“. — „Hindu“ (S. 89 u. a.) ist eine Religions- und keine Rassenbezeichnung. — Die so bedeutsame Zwillingforschung wurde leider mit keinem Worte erwähnt. — Schließlich darf man verlangen, daß die (unglücklicherweise sich nicht in allen Sprachen deckende) Terminologie einer Wissenschaft eingehalten wird: Die (physische) Anthropologie betrachtet den Menschen in biologischer, die Ethnologie in kultureller Hinsicht. Die erstere untersucht den Menschen als animalisches, die letztere als geistiges Wesen. Blutgruppen- und Krebsforschungen können also niemals ethnologischen, sondern höchstens anthropologischen Wert besitzen (S. 108, 112, 145). Umgekehrt aber trägt die vergleichende Pathologie zur Lösung eines ethnologischen und nicht eines anthropologischen Problems bei, wenn die Frage nach den Wanderwegen zur Besiedlung Amerikas aufgeworfen wird (S. 150).

Das kleine Werk kann ausgezeichnete Dienste für die sachliche Aufklärung weiterer Kreise, vor allem der bislang falsch unterrichteten Jugend leisten. Darüber hinaus ist zu wünschen, daß es vermehrtes Interesse für ein stark vernachlässigtes und doch für unsere ganze heutige Lebens- und Weltauffassung wichtiges Gebiet wecke, denn „das Studium der Anthropologie und der Ethnographie führt auf Tatsachen und zu Überlegungen, die jedem Imperialismus, jedem Kriegsvorwand sich geradezu widersetzen. Und dies ist für uns ein weiterer Grund des Bedauerns darüber, daß diese Disziplinen auf den Universitäten noch nicht den ersten Platz einnehmen, den sie mit Recht verdienen“ (S. 175). H. E. Kauffmann.

**Behrmann, W.: Die Entschleierung der Erde.** Frankfurt a. M., Verlag Dr. W. Kramer, 1948. 56 S., 12 Karten. (Frankfurter Geographische Hefte. Jg. 16, einziges Heft.)

Der Verfasser gibt eine vorzügliche Übersicht über die Entdeckungsgeschichte der Welt vom Standpunkt des europäischen Kulturkreises. Dem verhältnismäßig hohen Stande der mathematisch-geographischen Wissenschaft des Altertums folgen im Mittelalter Stagnation und Verfall, während welcher Zeit nur die normannischen Entdecker und arabischen Geographen Fortschritte erzielen. Mit dem Zeitalter der



Entdeckungen folgt eine rapide Vermehrung der länderkundlichen Kenntnisse, die von einem „Zeitalter der Messungen“ von etwa 1600 bis 1800 und einem „Zeitalter der wissenschaftlichen Entdeckungsreisen“ seit 1800 fortgeführt wird.

Die Leistungen der einzelnen Epochen und ihrer führenden Wissenschaftler und Entdecker werden eingehend gewürdigt. Besonders instruktiv sind die beigelegten 11 flächentreuen Weltkarten, aus denen für jeden Zeitabschnitt die dem Westen bekannten Land- und Wasserflächen — auch nach Quadratkilometer und Prozentzahlen vermerkt — ersichtlich sind. Eine „Entschleierungskurve der Erde“ zeigt den plötzlichen Anstieg der geographischen Kenntnisse seit den Entdeckungsreisen.

Wie der Verfasser richtig bemerkt, ermöglicht erst ein Vergleich der jedem Zeitalter bekannten Welt mit seinen geographischen Kenntnissen und Leistungen eine gerechte Würdigung seiner kulturellen und machtpolitischen Leistungen und der historischen Ereignisse. Die Arbeit ist nicht nur dem Geographen, sondern ebenso dem Völkerkundler, Historiker und Kulturwissenschaftler bestens zu empfehlen.

Kunz Dittmer.

Höffner, Joseph: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier, Paulinus-Verlag, 1947. 333 S. mit 3 Abb. auf Tafeln. 8<sup>o</sup>.

Das dem Begründer der Völkerrechtswissenschaft, Francisco de Vitoria, gewidmete Werk wirft in seiner Einleitung das Problem auf, wie sich in der geistigen Auseinandersetzung zwischen Mittelalter und Neuzeit aus dem Zusammenprall der christlichen und der indianischen Welt die spanische Kolonialethik formte. Die Grundeinstellung des Verfassers deutet die Folgerung an: „Wenn die indianische Rasse in Mittel- und Südamerika erhalten geblieben ist, so verdankt sie das dem christlichen Gewissen, das in der spanischen Kolonialethik des Goldenen Zeitalters Gestalt annahm und damit die Völkerrechtswissenschaft begründete.“

Höffners Werk geht von einer breiten ideengeschichtlichen Grundlage aus und untersucht in einem ersten Teil die Geistesart des mittelalterlichen *Orbis Christianus*, die teils in dem Gedankengut der späteren Scholastiker nachklingt, teils aber auch gerade durch den Zusammenstoß mit der fremdvölkischen Welt des Entdeckungszeitalters entscheidende Wandlungen erfuhr. Um den geistesgeschichtlichen Hintergrund der spanischen Kolonialethik des Goldenen Zeitalters zu verstehen, wird auf den mittelalterlichen Universalismus eingegangen, das heißt auf den kaiserlichen und päpstlichen Weltimperialismus, der, nach und nach in eine Defensive gedrängt, dennoch in den Köpfen des 16. Jahrhunderts einen wohl damals schon romantisch zu nennenden Nachklang gefunden hat. Die Intoleranz im Inneren des mittelalterlichen *Orbis Christianus* wird, ehe christliche Fürsten in ausgedehnten Räumen die Herrschaft über heidnische Völker antraten, an den vorher wesentlichsten Erscheinungsformen einer solchen Auseinandersetzung, nämlich an dem Ketzerproblem und an dem Judenproblem, demonstriert. Der Kontakt mit heidnischen Völkern wurde der mittelalterlichen Welt vor allem aber in der Berührung mit dem Islam zur Wirklichkeit und für die theologische und rechtswissenschaftliche Theorie zum Anlaß, das Verhältnis zwischen dem *Orbis Christianus* und den Heidenvölkern zu klären; ihre allgemeine Beurteilung bei den mittelalterlichen Scholastikern wird von Höffner ebenso in ihren Grundzügen aufgezeigt wie im besonderen die Diskussion, welche den Krieg gegen Ungläubige und das Recht der Versklavung zum Gegenstande hatte. Es ist ein großes Verdienst, diese geschichtlichen Grundlagen bloßzulegen, von denen aus die abendländische Menschheit den nun erfolgenden Zusammenprall zweier Welten erlebte.

Abgesehen von diesem universalchristlichen Ideenhintergrund hat die spanische Kolonialethik des Goldenen Zeitalters natürlich auch einen zeitgebundenen Aspekt. Um diese zeitgeschichtlichen Voraussetzungen zu erhellen, geht Höffner zunächst auf die besonderen spanischen Ideale im Goldenen Zeitalter ein, auf das nationale Sendungsbewußtsein und auf den spanischen Kreuzfahrergeist. Andererseits ist es zum Verständnis der spanischen Conquista, ihrer Technik und ihres Ethos erforderlich, sich mit der Artung des vorkolumbischen Amerika wenigstens in den Grundzügen vertraut zu machen. Aus diesem Grunde scheute der Verfasser die Mühe nicht, in die Kulturzustände des eingeborenen Amerika einzudringen, um dem Leser

eine Skizze jener unbekannten Welt der Barbaren zu geben, vor allem ihrer eigenartigen Hochkulturen, des Aztekenreiches und des Inkareiches, auf die par excellence die Problematik des souveränen Heidenstaates anwendbar war. Um gegenüber juristisch-theologischer Konzeption nicht den Boden der Tatsachen unter den Füßen zu verlieren, ist es auch notwendig, den Charakter der spanischen Conquista vor Augen zu halten, so wie die Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt und die Anfänge der spanischen Kolonisierung sich wirklich vollzogen haben; denn nur ein ungeschminkter Spiegel der Wirklichkeit liefert den geeigneten Hintergrund, um Leistungen und Grenzen der spanischen Kolonialethik in billiger Würdigung zu zeichnen.

Aus dem heroischen, aber rüden Geschehen der Conquista heraus sind es die Vorstöße der Missionare gewesen, die das Fanal zum Aufbruch des christlichen Gewissens gaben. Früh schon setzen die ersten Proteste gegen das Vorgehen der Konquistadoren ein, und früh schon wird der ein ganzes Menschenleben nicht mehr verstummende Appell des Bartolomé de las Casas laut, dessen welthistorische Rolle und dessen menschliche Größe von Höffner in gerechter und ergreifender Weise gewürdigt werden. An die Anklagen und Thesen des Las Casas knüpft sich in logischer und geschichtlicher Folge die Diskussion zwischen Kolonisten- und Missionspartei, deren theoretischer Gehalt von Höffner scharfsinnig zergliedert wird, wobei die westindischen Edikte Alexanders VI. und der Vorwurf der „heidnischen Barbarei“ der Eingeborenen im Vordergrund der Problematik stehen.

Schon Hand in Hand mit dieser teils leidenschaftlich ausgefochtenen Kontroverse ging der systematische Ausbau der Kolonialethik durch die spanischen Scholastiker des Goldenen Zeitalters, deren Methodik der Verfasser einer Prüfung unterzieht. In ein System gebracht, zeigen die kolonialethischen Gedankengänge der spanischen Spätscholastiker zunächst eine Abkehr von mittelalterlichen Bahnen: sowohl eine Ablehnung der päpstlichen Weltherrschaft, indem eine veränderte Auffassung von den weltlichen Beziehungen zwischen Heidenstaaten und Papst weder im heidnischen Unglauben noch in heidnischen Lastern einen Rechtsgrund päpstlichen Herrschaftsanspruches sieht, aber auch eine Ablehnung kaiserlicher Weltherrschaft, der schon die Zurückdrängung des Kaisergedankens durch die aufkommenden Nationalstaaten den Boden entzogen hatte. Höffner zergliedert sodann ausführlich die Struktur der scholastischen Kolonialethik des Goldenen Zeitalters, einsetzend mit dem Nachweis, daß eine (bis auf den heutigen Tag nicht ausgestorbene) „Kolonialvolk-Ideologie“ damals schon von den spanischen Scholastikern abgelehnt worden ist. Ausgangspunkt, um die Rechtsbeziehungen zwischen den christlichen und den heidnischen Völkern positiv zu begründen, war das im Römischen Recht verwurzelte „Fremdenrecht“ des *Jus gentium*. Den aus ihm abgeleiteten Rechtsgrundsätzen stand das Missionsrecht der Kirche zur Seite, dessen rechtmäßiger und sittlich einwandfreier Vollzug von den Scholastikern des 16. Jahrhunderts normiert worden ist. Einen breiteren Raum nehmen deshalb die von den Scholastikern aufgestellten ethischen Grundsätze für den Kolonialkrieg ein sowie das, was wir ethische Richtlinien für eine koloniale Verwaltung nennen könnten, wobei es sich um die Abgrenzung von Freiheit und Zwang in der Eingeborenenpolitik, um die Richtlinien einer kolonialen Wirtschaftspolitik und erneut um die Grundsätze des Missionierungsverfahrens handelt. In einem Schlußwort werden die Leistungen, aber auch die zeitgebundenen Grenzen der spanischen Kolonialethik des Goldenen Zeitalters zusammengefaßt. Diese Leistungen gehören in ihrer gedanklichen Kühnheit und Neuheit mit zu dem Besten, was den Anbruch einer neuen Epoche abendländischer Geschichte kennzeichnet, und sind auch in ihren praktischen Auswirkungen im spanischen Amerika von tiefgreifendem und bleibendem Einfluß gewesen.

Um einige der von Höffner entwickelten Gedanken, an denen der Völkerwissenschaftler besonderen Anteil nimmt, hervorzuheben, sei zunächst seine warme Anerkennung der indianischen Menschen und ihrer eigenständigen Kulturleistung angeführt: „Wir müssen jedoch bekennen, daß die Vernichtung — wenn auch nicht der indianischen Rasse — so doch der indianischen Kultur ein großer, unersetzlicher Verlust für die Menschheit gewesen ist. Gewiß, es barg sich sehr, viel Grausames und Unmenschliches in der Seele dieser Völker (und welcher Völker nicht? Tr.). Auch fehlte ihnen die Ausdauer zur Arbeit nach europäischen Begriffen. Aber vieles ruft doch auch unsere ehrliche Bewunderung wach: die tiefe Religiosität, der überall

durchbrechende Zug zur Gemeinschaft und der kinderfrohe Familiensinn. Die Ruinen und Überlieferungen erzählen uns fast nur von den kollektiven Leistungen Alt-amerikas. Vielleicht war das geistige und individuelle Leben doch höher entwickelt als wir wissen. Vielleicht auch stand es erst vor seiner Blüte" (110). Der Verfasser erkennt auch an, daß der Missionswille durchaus nicht die Haupttriebfeder der spanischen Conquista gewesen ist; Freude am Entdecken und Erobern und Sucht nach Macht und Gold haben dabei eine weit wichtigere Rolle gespielt, so wie ja auch Friederici in der Conquista eine „merkwürdige Mischung von Religion mit dem allzu Menschlichen, von Raubrittertum und Apostelgeist" sieht (111); dies wurde auch von den zeitgenössischen Beobachtern mitnichten verkannt, so daß der Jesuit José de Acosta mit einer gewissen Wehmut feststellen muß: „Deshalb hat Gott in seiner Weisheit im Boden jener so unendlich weit entfernten Heidenländer Gold und Silber in Hülle und Fülle wachsen lassen, auf daß wenigstens die Goldgier die Christen dorthin locke, wohin die Liebe zu Christus sie nicht mehr ziehen würde" (111). Unter billiger Wertung des Charakters der Entdeckung und Eroberung gelangt auch Höffner zu dem erschütternden Ergebnis: „Bei aller Achtung vor den kühnen Leistungen und den schier übermenschlichen Strapazen der Konquistadoren müssen wir doch bekennen, daß die heidnischen Indianer vor dem Richterstuhle der Menschlichkeit und des Christentums besser bestehen können als die christlichen Konquistadoren und ihre Soldateska" (129/30).

Es hat einen großen geistesgeschichtlichen Reiz, zu verfolgen, wie in der kolonialethischen Diskussion des 16. Jahrhunderts Gedankengänge aufgetaucht sind, die ihrer Zeit weit vorausseilten und die teils einer „aufklärerischen" Note nicht entbehrten. So wenn Las Casas der bekannten Proklamation, die den Indianern mit der Aufforderung zu freiwilliger Unterwerfung verlesen werden sollte, entgegenhält: „Wenn nämlich die Mauren oder Türken mit einer ähnlichen ‚Proklamation‘ nach Amerika kämen und verkündeten, ‚daß Mohammed der Herr und Schöpfer der Welt und der Menschen sei‘, wären die Eingeborenen dann verpflichtet, ihnen zu glauben? Haben etwa die Spanier mehr bewiesen als auch die Türken beweisen würden" (167)? Und wohin würde es führen, fragt Gregor von Valencia, wenn man des Unglaubens wegen Krieg führen dürfte? Halten doch alle Völker, welcher Religion sie auch angehören mögen, die Andersgläubigen für „Ungläubige". So würden schließlich alle meinen, sie dürften gegen jede andere Religion Krieg führen, und so stände bald „die ganze Welt im Kriegsbrand" (214). „Würde", so folgert richtig Francisco de Vitoria, „aus dieser These nicht folgen, daß auch die Heiden uns wegen solcher Sünden bekämpfen dürften" (216)?

Wie aber haben sich die Scholastiker das Verhältnis zu den Völkern der Neuen Welt in idealer Weise vorgestellt? Höffner bringt dies auf die folgende knappe Formel: „Nicht koloniale Ausbeutung und Unterjochung, sondern friedlicher Verkehr und wirtschaftlicher Austausch sowie eine allmähliche Bekehrung zum Glauben und als Endziel eine gleichberechtigte Eingliederung in die christliche Völkerfamilie" (229). Es kann nicht bestritten werden, daß in der Praxis der Konquistadoren immer wieder gegen solche Grundsätze verstoßen worden ist; ein José de Acosta meint sogar, „selbst die Priester würden meistens mehr dem Gold und Silber als den Seelen nachziehen" (284). Als ein zwingender wirtschaftlicher Umstand darf dabei nicht verkannt werden, daß die Eingeborenenpolitik im spanischen Kolonialreich mit dem Arbeitermangel belastet war; aus ihm erklären sich ebensowohl die Negereinfuhr wie das Commendensystem (270); immerhin ist es überraschend, daß die „Repartimientos" fast von keinem der spanischen Scholastiker erwähnt und beurteilt worden sind (280). Gegenüber allem Raubbau, der zumal in der ersten Zeit an den Eingeborenen verübt worden ist, macht Höffner aber mit Recht auf die oft und gern übersehene Tatsache aufmerksam, daß die spanische Kolonisation auch gewaltige wirtschaftliche Leistungen für Amerika auf ihr Konto verbuchen kann: „Sie hat in wenigen Jahrzehnten ungeheure Ländermassen erschlossen und zusammengefaßt, was die Indianer in Jahrhunderten, vielleicht Jahrtausenden nicht geschafft hätten. Sie hat europäische Formen des Ackerbaues, der Viehzucht und des Handwerks eingeführt. Sie hat auch, und zwar gerade durch das Commenden- und Mitasystem, den Eingeborenen ihr Land gelassen und so — im Gegensatz zu Nordamerika — den Bestand der indianischen Rasse in Südamerika gesichert. Sie hat ferner — aufgerüttelt durch das christliche Gewissen — eine soziale Gesetzgebung geschaffen, die



unsere ehrliche Bewunderung hervorruft" (287). Denn „wohl der größte praktische Erfolg dieser kolonialetischen Erörterungen ist die soziale Gesetzgebung gewesen, die im 16. Jahrhundert für die Eingeborenen Amerikas Schutzmaßnahmen getroffen hat, wie sie im Abendland erst im 19. Jahrhundert eingeführt worden sind" (302); hat doch „in der kaum erschlossenen, wilden Neuen Welt das christliche Gewissen zum erstenmal die Forderungen nach Verbot der Kinderarbeit, der Frauenzwangsarbeit und der Ausbeutung des arbeitenden Menschen erhoben, längst bevor die soziale Bewegung im Abendland ähnliche Forderungen aufstellte" (159). Und in diesem Sinne sind für Höffner auch die Reduktionen „ein geradezu großartiger Versuch gewesen, die Ideale der spanischen Kolonialetiker auf kühne und neuartige Weise zu verwirklichen" (306).

Gegenüber diesem großangelegten Unternehmen, die spanische Kolonialetik des Goldenen Zeitalters aus den Werken der Spätscholastiker und unter Veranschlagung ihrer geschichtlichen Wurzeln und der gegebenen Zeitumstände darzustellen und zu deuten, hat eine minutiöse Kritik an Einzelheiten zu schweigen, die der amerikanistische Ethnologe zu dem oder jenem Detail der völkerkundlichen Schilderung anmerken könnte. Er muß vielmehr die Umsicht und das Verständnis bewundern, mit denen ein Vertreter anderer Disziplinen, letztlich ein völkerkundlicher Laie, sich in die schwierige hispanoamerikanische Geschichtsliteratur hineingearbeitet und diese historisch verarbeitet hat. Der Leser steht zweifellos im Banne der gedanklichen Entwicklung, die der Verfasser mit einer erstaunlichen Dokumentation und in zwingender Beweisführung gibt. Er ist deshalb geneigt, der schon eingangs ausgesprochenen Schlußfolgerung zuzustimmen — vielleicht mit einem gewissen Vorbehalt, daß man die wirtschaftlichen Triebkräfte in der kolonialen Praxis gegenüber der theoretischen Kolonialetik doch stärker im Auge behalten muß. Nimmt man aber das Höffnersche Werk als geistesgeschichtliche Darstellung, was es ja sein will, so muß man die umfassende Quellenbeherrschung und Tatsachenkenntnis ebenso anerkennen wie die scharfsinnige Argumentation, die von einer profunden Durchdringung des Stoffes ebenso in historischer wie philosophischer, theologischer wie juristischer Richtung zeugt. Auf diese Weise stellt das Buch auch eine willkommene Ergänzung des bekannten Werkes von Friederici dar.

Hermann Trimborn.

Manker, Ernst: *De Svenska Fjällaparna*. (Die schwedischen Gebirgslappen.) In: Svenska turistföreningens handböcker om det svenska fjället. 4. Stockholm, Svenska turistföreningens förlag, 1947.

Wie schon der Titel und der Verlag verraten, ist das vorliegende Werk nicht als eine großangelegte wissenschaftliche Untersuchung über die schwedischen Gebirgslappen gedacht, sondern die volkstümliche Darstellung unseres heutigen Wissens über dieses eigenartige Volk am Rande Europas und am Rande der zivilisierten Welt. Es soll dem schwedischen Touristen, der in den Sommermonaten das schwedische Gebirge bereist, eine Anleitung zum Verständnis dieser uralten Mitbewohner seines Vaterlandes geben. Aber da dies Buch nicht von einem Journalisten mit Hilfe von Literaturstudien kompiliert wurde, sondern den Leiter der lappischen Abteilung des „Nordischen Museums" zum Verfasser hat, der in ihm die Ergebnisse eines zwanzigjährigen Studiums und langjährigen Lebens unter den Lappen niederlegt, so ist es klar, daß dieses Buch nicht nur wissenschaftlich völlig auf der Höhe der Zeit steht, sondern auch dem wissenschaftlichen Leser eine Fülle neuen Materials und neue Gesichtspunkte und Beurteilungen bietet.

Einleitende Kapitel behandeln Aufgabe und Zielsetzung, die ältesten schriftlichen Nachrichten über die Lappen von Tacitus und Prokop bis zu Olaus Magnus und Schefferus, sowie den Stand der archäologischen Forschung über die Bodenfunde Nordskandiaviens. Den Hauptteil des 548 Seiten starken Bandes in Großoktav nehmen aber Schilderungen des heutigen Zustandes der Lappen ein: ihre rassistischen Merkmale und ihre Sinnesart, ihre Sprache, die Bevölkerungszahl, geographische Verbreitung und politische Gliederung, die natürliche Umwelt und die Einflüsse der Zivilisation, die Rentierzucht, Jagd und Fischfang, Wanderwege, Siedlungsart und Bauweise, Tracht, Handwerk, Speisen und Getränke werden eingehend beschrieben.

Auch die geistige Kultur der Lappen ist nicht vergessen: Kunst und Ornamentik, Tanz und Spiel, Sang und Musik, Dichtung, Sagen und Erzählungen, Religion, Bärenkult und andere magische Bräuche, die sozialen Verhältnisse und der Bildungsstand werden ebenfalls sehr ausführlich dargestellt. Das Buch schließt mit einem, wohl nicht nur für den Touristen interessanten, Verzeichnis der heutigen Lappensiedlungen in Schweden, mit einem Literaturverzeichnis und mit einem Namen- und Sachregister.

Endlich müssen noch die zahlreichen in den Text eingestreuten, auch künstlerisch ansprechenden Zeichnungen und die 217 ganz hervorragenden Photos rühmlichst hervorgehoben werden, die das Buch auch in dieser Hinsicht zu einer sehr erfreulichen Bereicherung des Schrifttums über die Lappen werden lassen.

Hamburg, im September 1949.

Dr. H. J. Eggers.

Boehm, Fritz: Die neugriechische Totenklage. Berlin, Minerva-Verlag, 1947, 98 S.

Mit der volkstümlichen Eschatologie der griechischen Fischer, Hirten und Bauern unserer Zeit, soweit sie sich in den „Moirologia“, den Klageliedern des Totenrituals, greifbar abzeichnet, macht uns dieses kleine, aufschlußreiche Buch bekannt. Was aber der Verfasser bringt, ist weit mehr als ein Einblick in die eigenartigen Jenseitsvorstellungen der Griechen des Festlandes und der ägäischen Inselwelt. Die gut ausgewählten, doch vielleicht etwas zu frei übersetzten Totenklagetexte und die ihnen vorausgehenden einführenden Bemerkungen enthüllen eine archaische Gedanken- und Vorstellungswelt, der wir bisher kaum Beachtung schenkten. Die Volkskunde des Neu-Hellenentums wurde in Deutschland nur allzu sehr vernachlässigt. Zu einem guten Teil mögen bestimmte Vorurteile daran schuld sein. Die bei uns stets lebhaften Tendenzen zu einer Idealisierung der Antike führten zu einer teils bewußten, teils unbewußten Mißachtung der zeitgenössischen griechischen Volkskultur. Man übersah die mannigfachen Fäden, die Gegenwart und Altertum miteinander verbinden. Gerne möchte man, daß alles, was das moderne Griechenland formte, aus lateinischen, slawischen und orientalischen Quellen gespeist wurde. Boehm ist weit davon entfernt, die fremden Einflüsse, denen Griechenland im Gange der beiden letzten Jahrtausende unterworfen war, zu unterschätzen; hingegen wäre es ein historisches Fehlurteil, die Lebendigkeit antiker Vorstellungen und Denkweisen im heutigen hellenischen Volksleben unbeachtet zu lassen. Die Totenklagen als improvisierte Dichtungen ländlicher Menschen, die oft genug des Lesens und Schreibens unkundig sind, offenbaren nun im besonderen Maße, wie stark die mythische Welt und Lebensbetrachtung nicht allein der klassischen Zeit, sondern auch der vorausgehenden Epoche ägäischer Kultur, der sog. Pelasgerzeit, im Griechenland unserer Tage wirksam blieben.

Die Vorstellung vom Hades, dem Reiche der Toten, wird, was Realistik und Anschaulichkeit anbetrifft, im heutigen Europa kaum ihresgleichen finden. Die Bezeichnung „Hades“ (seltener Tártaros) hat sich unverändert erhalten, doch erscheint diese Unterwelt, aus der es keine Rückkehr mehr gibt, weit grausiger als der Hades der homerischen Epen. Was uns die Lieder des Totenrituals vom hoffnungslosen Schicksal der Verstorbenen plastisch schildern, erinnert in vielem an die düstere Unterweltkonzeption der Etrusker. Andererseits wird das diesseitige Leben mit seinen alltäglichen Freuden, Leiden und Sorgen in das Totenreich hineinprojiziert. „O kato kôsmos“, die Unterwelt kennt eine nach Rang, Bildung und Besitz geschiedene Gesellschaft der „apothaméni“ (Verstorbenen), ganz wie das Diesseits. Beim Zug der Toten gehen die vornehmen Herren frei, die Armen dagegen in Ketten. Manche Vorstellungen grenzen geradezu an das Groteske. Beispielsweise hören wir, daß bei der Bestrafung von Aufstandversuchen im Hades den Toten im Offiziersrang die Tressen an ihren Uniformen abgetrennt werden.

Eigenartig ist dieses Totenland, aber in noch viel stärkerem Maße ist es „Chàros“, die Gestalt seines Beherrschers. Mit dem antiken Totenfährmann „Chàron“ hat er nur den Namen gemeinsam. Aus einer zweitrangigen Persönlichkeit des Hades wurde er zu seinem alleinigen Herrn, und Ansätze zu dieser Entwicklung sind bereits im Altertum vorhanden. In eigenen, jedoch den Totenklagen zuzurechnenden Liedern wird uns Chàros als eine finstere, furchterregende Wesenheit vorgeführt. Kleine Kinder hat er an seinem Sattel hängen, Jünglinge treibt er in eisernen Fesseln

vor sich her, und von seiner, aus menschlichen Gliedmaßen errichteten Burg gebietet er über die Unterwelt wie über ein strenges Gefangenen- oder Internierungslager.

Nicht allein aus der Unterwelt, auch aus dem Grabe sprechen in den Totenklagen die Verstorbenen zu den Lebenden. Die „Schwarze Erde“ (mavri gi), als Mutter oder Gattin des Cháros, hat den Toten verschlungen, und es beginnt für ihn die vierzigstägige Periode eines qualvollen zweiten Sterbens. An Armen und Beinen gefesselt liegt die Leiche in der kalten und finsternen Gruft. Schlangen und Würmer fressen an ihrem zerfallenen Körper, und sie beklagt die Hilflosigkeit ihrer Lage. Nach einem anderen und mit diesen Grabesvorstellungen vielleicht zu vereinigenden Volksglauben schweift die Seele des Verstorbenen bis zum vierzigsten Tage noch auf der Erde umher und besucht die Stätten ihres früheren Daseins. Erst dann geben die Lebenden die Hoffnung auf ein Wiedersehen mit dem Toten auf.

Grab und Unterwelt mit ihren Schrecken sind die beiden Pole, um welche die meisten Totenklagen kreisen. Einer durchaus heidnischen Gedankenwelt sehen wir uns hier gegenübergestellt. Und doch führen Brücken von ihr zum Christentum, zum im griechischen Volke so tiefen Glauben an den Erlöser und die „Panagia“ (Mutter Gottes). Gelegentlich heißt es, daß Cháros die Seelen für Gott sammelte, oder Christus wird gebeten, die Toten aus dem Hades zu befreien bzw. ihnen Urlaub zur Teilnahme an den großen christlichen Festen zu erwirken. Als Schöpfer der Welt hat Gott auch den Hades erschaffen, doch glaubt man ihm die Unvollkommenheit dieser Einrichtung vorwerfen zu müssen. Entscheidend bleiben aber die aus der Antike überkommenen Unterweltsvorstellungen. Ein rein heidnisches Denken beherrscht das Verhältnis der Lebenden zu den Toten. Besonders kommt das zum Ausdruck, wenn man Cháros als den Schlüsselbewahrer eines christlichen Paradieses betrachtet, dessen Zustände aber nur wenig besser seien als jene des Hades.

Boehms kleine Sammlung neugriechischer Totenklagen erweist sich als ein volkswundlich und religionswissenschaftlich außerordentlich aufschlußreiches Material. Wir werden mit lebensvollen Anschauungskreisen vertraut gemacht, die dem uralten Trieb des Griechenvolkes zum Spiel mit Gedanken und Worten breitesten Raum geben. Zudem sehen wir uns in eine geistige Welt gestellt, die im wesentlichen ihre Wurzeln in der alten ägäischen Kultur und klassischen Antike hat, aber auch durch eine Fülle ihrer Elemente das Totenritual und die Jenseitsvorstellungen vieler heutiger Naturvölker widerspiegelt. So kann auch der Ethnologe an dieser Arbeit nicht vorbeigehen.

Leider hat der Verfasser seinem Buch keine brauchbare Literaturübersicht beigegeben

Helmut Petri.

*Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients*, herausgegeben von Professor Dr. phil. Dr. iur. O. Spies, Verlag für Orientkunde Dr. Hans Vorndran, Walldorf/Hessen 1949.

Heft 1: Willibald Kirfel, *Der Rosenkranz, Ursprung und Ausbreitung*, 72 S.; Heft 2: Annemarie Schimmel, *Die Bildersprache Dschelâdîn Rûmîs*, 62 S.

Die moderne Forschung zum Rosenkranz beginnt mit einem Aufsatz Ignaz Goldziher's, des Altmeisters der Islamforschung, über den Rosenkranz im Islam (RHR XXI/1890, 295—300). Die *Geschichte des Rosenkranzes* im Christentum hat Jacob Hubert Schütz (Paderborn 1909) geliefert. Wenn auch die indische Herkunft mehrfach, besonders nachdrücklich in Richard Garbes Buch über *Indien und das Christentum* (Tübingen 1914) behauptet wurde, der wissenschaftliche Nachweis dafür stand noch aus. Als wesentliche Voraussetzung für die Lösung der Frage fehlte bisher eine Untersuchung über den Rosenkranz in seiner vermuteten Heimat. Daher hat sich Willibald Kirfel die Aufgabe gestellt, die frühesten Belege für sein Vorkommen in Indien zu liefern. Um dieses Kernstück der Arbeit ist in geschickter Form ein Überblick über die sonstigen Ergebnisse der einschlägigen Forschung gruppiert.

Die ältesten nachweisbaren Angaben über den Rosenkranz finden sich in einer Reihe von Traktaten der hinduistischen, insbesondere der purânischen Literatur, die der Verfasser in Übersetzung vorführt. Ihre sorgfältige Untersuchung rechtfertigt den



Schluß, daß der Rosenkranz spätestens zu Beginn unserer Zeitrechnung in der Religion Schivas entstanden ist. Von dort gelangte er zum nördlichen oder Mahâyâna-Buddhismus, den er im Verlauf des ersten nachchristlichen Jahrtausends auf dem Weg in das nördliche und östliche Asien begleitete.

Im Islam findet sich der Rosenkranz seit dem 8. Jahrhundert n. Chr., während das Christentum ihn seit dem 12., allenfalls seit dem 11. Jahrhundert kennt. In der Frage, ob der Rosenkranz von Indien zum Islam und von dort nach dem christlichen Abendland gelangt sei oder ob er zu jenen Erscheinungen gehört, die sich unter ähnlichen Voraussetzungen unabhängig voneinander an verschiedenen Orten entwickelt haben, gibt der Verfasser mit wohlervogener Begründung der Übernahme die größere Wahrscheinlichkeit.

Die Schrift schließt mit einer scharf durchdachten Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse, worunter der Hinweis auf die magische Bedeutung des Rosenkranzes und ihre mögliche Herkunft aus schriftloser Zeit besonderes Interesse wachruft. Alles in allem hat der Verfasser einen wesentlichen Beitrag zur Lösung des Problems geliefert, und es steht zu hoffen, daß seine Leistung neuen Ansporn zur Ermittlung der in der Geschichte des bedeutsamen Gegenstandes noch fehlenden Bindeglieder geben wird.

Während Kirfel sein Thema mit Recht aus dem religiösen Bereich in die Kulturgeschichte hinüberführt, kommt es der Marburger Orientalistin Annemarie Schimmel in ihrer Schrift, die wohl nicht nur den orientalistisch interessierten Leser an Hellmut Ritters mustergültige Abhandlung „Über die Bildersprache *Nizāmīs*“ (Hamburg 1927) erinnert, darauf an, „der vergleichenden Religionswissenschaft... ein wenig neues Material zu geben“. Dies Ziel soll durch eine Auswahl aus dem unerschöpflichen Schatz sprachlicher Bilder Dschalāladdīn Rūmīs († 1273), des größten Mystikers persischer Zunge, erreicht werden.

Das Hauptanliegen mystischen Trachtens, die *unio mystica*, führt mit dem Verbot der Mitteilung auf der einen und dem Bedürfnis der Kundmachung auf der andern Seite beinahe zwangsläufig zu metaphorischer Ausdrucksweise. Mit zahlreichen Belegstellen für dieses Problem hat die Verfasserin eine treffende Einleitung für ihre Darstellung gefunden. In engem Anschluß daran folgen Abschnitte über die Symbole von Liebe und Sonne, in deren Rahmen sich eine kurze Erörterung über die bildliche Verwendung der Farben gut einfügt. Weniger straff ist die Reihenfolge der einzelnen Bildbereiche in der zweiten Hälfte des Büchleins: in Kapitel IV sind Motive aus Garten, Vogel- und Tierwelt erörtert; Kapitel V befaßt sich mit Reise, Meer, Wasser und Feuer, während das Schlußkapitel sprachliche Bilder aus der Sphäre des Menschen, von Spiel und Wein, Musik und Tanz sowie die Symbolbedeutung bestimmter Personen behandelt.

Das *Mathnawī*, also das Hauptwerk Maulânâs, stand der Verfasserin in der hervorragenden Ausgabe von Reynold A. Nicholson zur Verfügung (Text, englische Übersetzung und Kommentar, 8 Bände, London 1925 — 1940). Sie hat aber auch eine İstanbuler Handschrift der *Rubâʿiyyât* (Vierzeiler) sowie den *Diwân-i Shams-i Tabriz* benutzt. Ein Blick in das Literaturverzeichnis drängt zu der Frage, warum die Verfasserin auf eine tiefere Betrachtung des Themas nach literarisch-kritischen Gesichtspunkten verzichtet hat. — An Stelle der nicht immer geglückten poetisch übertragenen Zitate wäre wörtlichen Übersetzungen der Vorzug zu geben gewesen.

Der Herausgeber und der Verleger, der mit diesen beiden Veröffentlichungen seinen Verlag für Orientkunde vorstellt, können für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, nach dem Kriege die erste deutsche Publikationsreihe orientalistischer Arbeiten in Gang gebracht zu haben. Wir wünschen dem mutigen Unternehmen, das als nächstes Heft eine Untersuchung über *Cervantes und den Orient* von W. Hoenerbach ankündigt, vollen Erfolg.

Hans R. Roemer.

Spies, O.: Orientalische Kultureinflüsse im Abendland. Beiträge zum Geschichtsunterricht. Quellen u. Unterlagen f. d. Hand des Lehrers. H. 13. Braunschweig, Verlag A. Limbach, 1949. 72 S.

Die von Prof. Dr. G. Eckert herausgegebenen „Beiträge zum Geschichtsunterricht“ sind über den zunächst angesprochenen Leserkreis der Lehrerschaft hinaus jedem geistig Interessierten zu empfehlen, dem sie für einen sehr bescheidenen Preis in gedrängter Form eine Fülle historischen Wissens vermitteln. Es ist ein dankens-

wertes Verdienst des Herausgebers, daß in die Reihe der Veröffentlichungen auch kulturgeschichtliche Themen aufgenommen wurden, die das Weltbild des Lesers in begrüßenswerter Weise zu erweitern verstehen. Dies gilt in besonderem Maße von dem o. a. Heft Nr. 13, das auch dem Wissenschaftler als ein kurzgefaßtes Compendium sowohl der bekannteren wie der unbekannten islamisch-europäischen Kulturbeziehungen dienen kann und das auch durch seine reichhaltigen Literaturangaben wertvoll ist. Eine eingehendere Beschäftigung mit diesen islamischen Kultureinflüssen auf das Abendland ist jedem Historiker und Kulturwissenschaftler zu empfehlen, da nur bei Berücksichtigung dieser Einflüsse die geschichtliche Entwicklung seit dem frühen Mittelalter voll zu verstehen ist.

So kann die Umgestaltung der abendländischen Welt im Mittelalter nicht allein durch die Übernahme und Umformung der antiken Kultur seitens der germanischen Völker und das Christentum erklärt werden, sondern nicht zuletzt durch den Zusammenstoß mit dem Islam. Dieser zertrümmerte zwar das byzantinische Reich, ermöglichte damit aber dem katholisch-romanisch-germanischen Abendland seine eigenständige Entfaltung. Er hat ferner das unschätzbare Verdienst, das Gedankengut der griechischen Wissenschaft und Philosophie vor dem Untergang gerettet und dem Westen neu vermittelt zu haben, zusammen mit den geistigen und materiellen Erbschaften der orientalischen Hochkulturen.

Der Verfasser betont die besondere — und dem mittelalterlichen Westen überlegene — Begabung der Araber für Medizin, Mathematik, Astronomie und Technik. Die Beeinflussungen von Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion wie das Einströmen der mannigfachsten Kulturgüter aus dem Orient in das mittelalterliche Abendland auf den Wegen des Handels und der islam. Machtausbreitung nach Europa, durch die Kreuzzüge und durch die bis in das 16. Jh. von der islam. Wissenschaft aufs stärkste abhängigen europäischen Universitäten werden mit einer solchen Fülle von Beispielen belegt, daß eine Besprechung im einzelnen unmöglich ist.

Nur am Rande seien einige Punkte berührt:

Der Bodenbau mit künstlicher Bewässerung ist in Spanien durch die Araber nur intensiviert worden, hier aber im übrigen — wie im ganzen Mittelmeergebiet — bereits vorislamisch.

Der schon im Frühislam häufige Spitzbogen ist im Orient bereits lange vor der europäischen Gotik auch „konstruktiv aufgefaßt“ worden: In der armenischen Kathedrale von Ani (um 1000 n. Chr.) führen „gotische“ Bündelpfeiler mit Spitzbogen bereits zur Wandauflösung!

In der Abhandlung vermisste ich nur ein Kapitel über das Kriegswesen. Seit den Kreuzzügen dringen in stärkerem Maße orientalische Kriegskünste in das Abendland ein. Erinnert sei nur an die Befestigungsbauten mit Rundtürmen und Zinnen, stärkere Verwendung der Kavallerie, Ketten-, Schienen- und Plattenpanzer, Langschwert mit Kreuzgriff; welche Waffen bereits zu Beginn des 8. Jh. n. Chr. als Erbe und Weiterentwicklung sassanidischer Waffen im iranisch-türkischen Kulturkreis voll entwickelt sind. In diesem Gebiet — das ja auf die islamische Kulturentwicklung von besonderem Einfluß war — dürfte sich auch zuerst das feudale „Mittelalter“ mit dem später auch in Europa vorbildlichen höfischen Wesen entwickelt haben.

Es wäre sehr zu begrüßen, wenn der Verfasser seiner verdienstvollen Schrift eine gleiche über die vorislamischen orientalischen Kultureinflüsse auf Europa folgen ließe, sind diese doch, z. B. durch die Völkerwanderung, die Handelszüge der Wikinger bis zum Pontus und durch die Kulturbeziehungen des Römischen — namentlich des Oströmischen — Reiches zum Orient von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen.

Kunz Dittmer.

Percheron, Maurice, und Percheron-Teston, M.-R.: *L'Inde*. Paris, Fernand Nathan, 1947. 160 S., 145 Photos, 4 farbige Abb. von Zenker.

In diesem Buch (aus einer historisch-geographischen, viele Länder und Städte umfassenden Serie des Verlages) wird ein einprägsames Bild Indiens von der Einwanderung der Arier bis auf Gandhi entworfen. In die 15 Ausschnitte aus der indischen Geschichte, unter denen, fast unverzeihlich, die Frühzeit mit der Hochkultur von Mohendscho Daro und Harappa und die allein schon durch ihren religiösen

Synkretismus, hervorragende Gestalt des Mogulkaisers Akbar fehlen, sind Aspekte des religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens geschickt eingeflochten. Die aufgelockerte, anekdotische Erzählweise, bei den Franzosen sehr beliebt, läßt die trockenen Fakten einem weiteren Publikum leicht eingehen.

Leider ist bei den Photos nicht immer Ort und Zeit des Abgebildeten angegeben, noch ist, wie häufig in französischen Schriffterzeugnissen, allzu peinliche Rücksichtnahme auf die Schreibweise fremdsprachiger Namen genommen (so heißt es unentwegt „Ghandi“, anstatt richtig Gandhi). Über einige wenige kleinere Irrtümer im Text läßt der populäre Charakter des Buches wegsehen. H. E. Kauffmann.

**Schneehüttenlieder.** Von Knud Rasmussen. Übertragen und herausgegeben von Anne Schmücker. Verlag Dr. Hans v. Chamier. Essen und Freiburg i. Br. 1947. 190 Seiten, 16 Tafeln, 8 Buchleisten, 6 Notenbeispiele.

Im Jahre 1930 veröffentlichte Knud Rasmussen in Kopenhagen eine eskimoisch-dänische Liedsammlung unter dem Titel „Snehytens Sange“, die eine kleine Auswahl aus dem reichen Schatze eskimoischer Lieder und Gesänge enthielt, welche er im Laufe vieler Jahre, hauptsächlich aber während der V. Thule-Expedition, persönlich aufgenommen hatte. Fast zwei Jahrzehnte mußten vergehen, bis es gelang, eine deutsche Übersetzung dieser interessanten und schönen Anthologie herauszugeben und damit die in Deutschland nur allzu seltenen Publikationen über die Kultur der arktischen Völkerschaften zu bereichern.

Das vorliegende kleine Werk mit 57 Liedern tritt gleichwertig neben die wenigen, einschlägigen Arbeiten, die sich schon vorher mit der Musik, den Liedern und Tänzen der Eskimo beschäftigten, jedoch überwiegend die grönländischen Gebiete behandelten (Holm, Leden, Thalbitzer, Thuren, Trebitsch).

Man wird es daher als eine willkommene Ergänzung begrüßen dürfen, daß die meisten (41) der hier wiedergegebenen Gesänge von Stämmen der Zentralgruppe der Eskimo stammen, von denen bisher im wesentlichen nur das Liedgut der Kupfer-Eskimo separat bearbeitet worden war (Roberts und Jenness; Herzog; für die übrigen Zentralstämme vor allem Fr. Boas). — Rasmussen gliedert das Material nach Stimmungsliedern, Jagd-, Spott- und Zauberliedern, — eine Einteilung, die allerdings keinen Anspruch auf deutliche Abgrenzungen erheben kann und will. Die Stimmungslieder sind stark in der Überzahl (35), woran die Zentral-Eskimo den weitaus größten Anteil haben. Besonders die zu den Kupfer-Eskimo gerechneten „Moschusochsen-Leute“, die als das poetischste Volk der Eskimo angesehen werden, bestimmen hier den Umfang und den Charakter dieser Liedgruppe.

Die ausgewählten Jagdlieder stammen ausschließlich von den Zentral-Eskimo, während bei den Spottliedern die Grönländer dominieren, bei denen ja das Austragen von Streitigkeiten durch den Spottgesang am stärksten entwickelt war.

Fragt man sich nun nach dem Wert und der Bedeutung einer solchen Teilveröffentlichung aus dem Gebiete der „geistigen“ Kultur eines Naturvolkes, so ergibt sich gerade für den Ethnologen eine recht interessante Perspektive. Selten wohl gewinnt man einen derart tiefen und klaren Einblick in die schöpferisch-gestaltende Tätigkeit des Menschen, wie hier bei den Eskimo, wo wir durch Selbstaussagen unmittelbar an die Quellen des seelischen Erlebens herangeführt werden.

Im Herbst und Winter, wenn die Zeit der großen Gesangsfeste gekommen ist, tragen die in der Schneehütte versammelten Männer und Frauen nacheinander ihre Lieder vor — meist eigene Kompositionen. Trommelrhythmus, Chor und Tanz geben die notwendige Begleitung. — Ein guter Sänger muß über ebensoviel Phantasie wie reiche Erfahrung und Technik verfügen, um vor der Kritik seiner Stammesgenossen bestehen zu können. Starke Inspiration und Gefühlsbewegung sind erforderlich, um den schlichten Worten ihre dichterische und überzeugende Ausdruckskraft zu verleihen.

Die Lieder werden in der Tiefe der Seele geboren, sie werden nicht „gemacht“, sondern kommen als eine Gabe zu dem Menschen. Sie steigen in ihm auf, — und nun versucht er zu bewältigen und zu gestalten, was ihm als Geschenk zufiel.

Ohne weitgehende, emotionelle Beteiligung des Forschers oder Lesers wird ein wahres Verständnis für diese Bezirke des Lebens der Naturvölker wohl immer versagt bleiben. Es mag in den Mythen und Bräuchen vieler Völker so manche Elemente



geben, die uns „rätselhaft“ anmuten, d. h., unserem Denken und Verstehen nicht unmittelbar zugänglich sind. Wo aber das große Erleben, die Ergriffenheit von den unnennbaren Gewalten des Lebens, der Natur und der Übernatur, von dem ewig Göttlichen in allen seinen Offenbarungen die Herzen der Menschen zum Klingen bringt und sie zur — oftmals spontanen — Aussage nötigt, wo alle die lichten und die dunklen Leidenschaften angerufen und aufgewühlt werden, wo der Mensch, „überwältigt“ von dem Übermaß seiner Sehnsucht und Freude, seiner Angst oder Trauer, sprechen, singen und tanzen muß, — da tun sich für bedeutungsschwere Momente dem, der sehen und hören will, die engen Grenztore auf, die so oft den Zugang zum Wesen dieser uns fremd erscheinenden Menschen verwehren.

Hier wie auch sonst bewahrheitet sich wieder die Feststellung, die erst in jüngster Zeit J e n s e n (Das Weltbild einer frühen Kultur, S. 159) sehr treffend dahingehend formulierte, daß die Kultur in erster Linie durch das geistige Verhalten der Menschen bestimmt wird, wobei der Stand der technischen Fähigkeiten von sekundärer Bedeutung ist. — Diese Liedsammlung demonstriert so recht den Wert des kulturellen Gewichtskriteriums, und ist gut geeignet, eine solche ethnologische Betrachtungsweise in jeder Hinsicht zu rechtfertigen.

Änne Schmücker, langjährige Mitarbeiterin von Knud Rasmussen und wohl die beste deutsche Kennerin der Eskimo-Kultur, hat mit der Übersetzung und Herausgabe der „Schneehüttenlieder“ das von ihr schon früher begonnene Werk in bekannt sorgfältiger und kongenialer Art fortgesetzt. Obwohl sich das vorliegende Buch wohl nicht in erster Linie an den Fachmann wendet, ist die wissenschaftliche Anlage durchaus anerkennenswert. — Ein kurzes, aber sehr prägnantes Vorwort leitet die Liedsammlung ein. — In einem lebendig geschriebenen Nachwort erschließt Rasmussen dem Leser den ganzen Empfindungsreichtum der Eskimo und macht ihn mit dem natürlichen und kulturellen Hintergrund vertraut, vor dem ihre Gesänge entstehen konnten.

In einem weiteren Anhang faßt Änne Schmücker kurz den Stand unseres Wissens auf dem Gebiete der arktischen Musikethnologie zusammen, wobei der Vergleich zwischen der Musik der Eskimo und derjenigen der nordwestamerikanischen Indianer besondere Betonung findet.

Einige Notenbeispiele ergänzen diese theoretischen Ausführungen. Für den ethnologisch nicht vorgebildeten Leser werden ferner dort, wo es für das Verständnis der Lieder angebracht erschien, die für die Eskimo-Kultur kennzeichnenden Gegenstände und Begriffe liedweise erläutert. — Eine vereinfachte, aber zur Benutzung des Buches durchaus genügende Karte des eskimoischen Lebensraumes vervollständigt diese Publikation, der auch die Verzeichnisse der im Text vorkommenden Namen und Abbildungen, des benutzten Schrifttums und des Inhalts nicht fehlen.

Käthe M a r r, Expeditionsmalerin des Frobenius-Institutes in Frankfurt am Main, schuf nach Original-Fotografien und Buchvorlagen eine Reihe eindrucksvoller Illustrationen, vornehmlich eskimoische Porträts, welche den Inhalt dieser Veröffentlichung sehr anschaulich verlebendigen.

Mögen die „Schneehüttenlieder“ diejenige wissenschaftliche Beachtung und Verbreitung in der Öffentlichkeit finden, die sie ohne Zweifel verdienen.

Willy Schulz-Weidner, Frankfurt a. M.

Friederici, Georg: Amerikanistisches Wörterbuch. Universität Hamburg: Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Band 53 (Reihe B, Band 29), 722 S., 8<sup>o</sup>, Verlag Cram, de Gruyter & Co., Hamburg 1947.

Nach des verstorbenen Meisters Georg Friederici eigenen Worten soll es die Aufgabe dieses amerikanistischen Wörterbuches sein, die wichtigsten aus indianischen Sprachen entlehnten Elemente im Wortschatz der großen europäischen Kolonialmächte zum handlichen Gebrauch zusammenzustellen, sie, soweit nötig und möglich, zu erklären, zu übersetzen und über ihre Herkunft, soweit feststellbar, Auskunft zu geben. Dabei wurden im allgemeinen nur Wörter mit mehr als örtlicher Geltung aufgenommen, die in der Literatur mehrfach auftreten, in den gebräuchlichen Lexika nicht zu finden sind oder über die Unklarheiten und irrige Auffassungen bestehen. Eine etymologische Analyse wird nicht unternommen; dagegen werden die verschiedenen Schreibweisen, unter denen ein Wort in der Literatur begegnet, neben-

einander aufgeführt. Außer Vokabeln indianischen Ursprungs wurde auch eine geringere Zahl von Wörtern aufgenommen, die von den Eroberern mitgebracht, heute aber veraltet und nicht mehr allgemein bekannt und verständlich sind.

Friedericis bekanntes „Hilfswörterbuch für den Amerikanisten“ von 1926 behält neben dem neuen größeren Werke einen selbständigen Wert — schon aus dem Grunde, weil ein großer Teil der darin gebrachten Quellennachweise aus bloßen Raumgründen nicht in das neue Wörterbuch übernommen werden konnte.

Das Buch beginnt mit einer „Einleitung“ (S. 1—32), in der Friederici geschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zusammenstellt, die sich ihm bei der Materialsammlung aufgedrängt haben. Allein mit 122 wissenschaftlichen Anmerkungen ausgestattet, stellt diese Einführung für sich eine fachwissenschaftliche Untersuchung dar, die jeder Amerikanist mit dem größten Nutzen studieren wird und deren Gedankenfolge ihres allgemeineren Interesses wegen im folgenden resümiert werden soll.

Friederici greift dabei den Gedankengang seiner Einleitung zu dem Werke von 1926 auf. Dabei war es erforderlich, auf die früheste Entdeckungsgeschichte Amerikas und die dabei gewonnenen Eindrücke von der Ausbreitung der karibischen und arauakischen Sprache zurückzukommen; denn die große Verbreitung der letzteren über die Bahama-Inseln und die Großen Antillen erklärt, warum so viele Wörter aus dem Insel-Aruak in das amerikanische Spanisch übernommen worden sind, statt für alle naturkundlichen und kulturellen Neuheiten spanische Ersatzwörter zu schaffen, wie das nebenbei allerdings auch geschehen ist. Einmal eingebürgert, ist dieser neue Sprachschatz überall anders hin mitgetragen worden, ohne daß man sich der Herkunft jedes einzelnen Wortes bewußt war; man denke z. B. daran, daß Pigafetta eine ganze Anzahl solcher Antillenwörter als dem brasilianischen Tupi angehörig erklärt!

Die besten frühen Kenner des Insel-Aruak sind nach Friederici Columbus, Pane, Petrus Martyr, Las Casas und Oviedo gewesen. Von ihnen ist allerdings Colón sprachlich nicht zuverlässig, da er durch italienische Schreibung die Phonetik verwirrte, afrikanische Küstenwörter verwendete und außerdem als Ausländer ohnehin schlechtes Spanisch schrieb. Petrus Martyr war selbst nicht Landeskennner, hatte aber die besten Verbindungen zu solchen und war eine wissenschaftliche Natur. Las Casas muß neben Oviedo als unsere beste Quelle für die unverfälschte Sprache der Insel-Aruak und die aus ihr übernommenen Wörter gelten. Das meiste aber, was wir vom Wortschatz der Insel-Aruak wissen, stammt von Fernández de Oviedo her. Allein auf Grund des in diesen Autoren enthaltenen Materials würde man zu einem Verzeichnis von mehreren hundert Wörtern gelangen, deren insel-arauakischer Ursprung unterstellt werden muß, soweit eine andere, z. B. auch cisatlantische Herkunft nicht im einzelnen nachgewiesen werden kann; allerdings kommen auch solche Importe vor, wie die Beispiele *danta*, *banana*, *fiame* u. a. beweisen.

Ein zweiter großer Schub von Entlehnungen erfolgte dann mit der Erschließung der mexikanischen Kulturbühne und eine dritte große Welle mit der Einbeziehung des Inkareiches. Demgegenüber muß der Einfluß der Chibcha- und der Maya-Sprachen als wesentlich geringer veranschlagt werden; es dürfte dies daher rühren, daß bei der Einverleibung dieser Völkerschaften das Idiom der Eroberer schon mit hinreichendem Lehngut zur Bezeichnung der neuen Erscheinungen in Natur und Kultur versehen war. Beschränkteren Umfanges sind aus dem gleichen Grunde die Übernahmen aus dem Tupi ins Spanische geblieben. Und während sich auf Grund der mexikanischen und peruanischen Entlehnungen deutlich eine Nord- und eine Südgruppe innerhalb des neuweltlichen Spanischen abheben, sind die Antillenwörter dank ihrer frühzeitigen Rezeption auch schon früh pan-hispano-amerikanisch geworden. Ja, ihre allgemeine Verbreitung hat in einzelnen Fällen sogar dazu geführt, daß insel-arauakische Lehnwörter auch in anderen Sprachen die einheimischen Ausdrücke verdrängten, wie beispielsweise das ganz allgemein gewordene *canoa*.

Als bald wurde seitens der Spanier die Wichtigkeit der Erlernung der Eingeborenen Sprachen, zumal für die Missionare, erkannt. Es liegt hier eine große Leistung der spanischen Mission für die amerikanische Sprachwissenschaft vor. Natürlich haben die einheimischen Wörter dabei oft Verfälschungen unterlegen (vergl. Ahuilizapan-Orizaba oder Suamox-Sogamoso); solche Abwandlungen konnten ja gar nicht vermieden werden, wenn die Verständigung nicht selten den Umweg über vier oder fünf Dolmetscher nahm! Schon Columbus hatte den amtlichen Auftrag, den

Inseln ihre ursprünglichen Namen zu belassen. Gleichsinnige Bemühungen, das eingeborene Sprachgut zu ermitteln, ziehen sich durch die Werke von Petrus Martyr, Oviedo oder Pedro Simón. Eine planmäßige Sprachforschung setzte zuerst in Mexiko ein, und zwar 1524 mit der Ankunft der zwölf Franziskanerpater, unter denen sich Männer wie Molina, Motolinía, Olmos und Sahagún befanden, und als deren Vorläufer schon 1523 Pedro de Gante, der Begründer des spanischen Schulwesens in Mexiko (und damit in Amerika), bezeichnet werden darf. 1538 brachte Johann Cromberger die erste Druckerei, die 1539 bereits das erste Buch in eingeborener Sprache, die „Doctrina“ auf Aztekisch und Spanisch, veröffentlichte. In 30 Jahren wurden in Mexiko nicht weniger als 16 sprachliche Arbeiten publiziert. Und 1553 wurde die Universität gegründet mit Lehrstühlen für Aztekisch und Otomí.

Als dritte Quelle für das Eindringen amerikanischer Wörter wurde Peru genannt. Hier herrschten im wesentlichen zwei Sprachen: das seit Domingo de Santo Tomás als Khetschua bezeichnete Runa Simi und das von uns Aimará genannte Colla — zwei im Grunde verschiedene Sprachen, die etwa 20 Prozent ihres Wortbestandes gemeinsam haben, sei es, daß diese Gemeinsamkeiten von Haus aus bestanden, sei es, daß sie erst eine Folge der inkaischen Sprachpolitik und der „Mitimaes“ gewesen sind. Als erste sprachwissenschaftliche Leistung ist auf diesem Gebiet die 1560 erschienene Grammatik des erwähnten Domingo de Santo Tomás zu nennen, der 1576 die Begründung des ersten Lehrstuhls für Khetschua an der Universität von San Marcos in Lima folgt.

Von 1578 an wurde durch eine Reihe von Gesetzen versucht, die spanischen Geistlichen zu Sprachstudien anzuhalten und weitere Lehrstühle zur Erlernung der Eingeborenensprachen zu schaffen. Bei allen Mängeln in ihrer Durchführung ist der Erfolg — man denke an die 1681 eingerichtete Lehrkanzel für Cakchiquel und Quiché in Guatemala — doch der gewesen, daß die spanische Leistung auf dem Gebiet der Eingeborenensprachen die aller anderen Völker überragt! Andererseits hat die missionarische Beschäftigung mit diesen Idiomen naturgemäß nicht zu ihrer Reinhaltung beigetragen, sondern sie ebenso verfälscht und ihrer eigentümlichen Eleganz beraubt, wie umgekehrt das Spanische den Einflüssen der indianischen Sprachen unterlag. Hierfür führt Friederici eine Reihe von Beispielen an, über deren glückliche Wahl man geteilter Meinung sein kann; wenn er z. B. dem Cuna-Wort *espave* die „verfälschende“ Form *hespobe* gegenüberstellt, so übersieht er dabei, bei stummem *h*, die phonetische Gleichwertigkeit von *b* und *v*, so daß die gerügte Abweichung sich tatsächlich auf die etwas hellere oder dunklere Aussprache des Mittelvokals beschränkt, die vermutlich bereits im Cuna dialektisch verschieden war. Liegt hier eine Überbewertung des Schriftbildes vor, so übertreibt Friederici doch wohl auch die Folgen der z. B. von Petrus Martyr vorgenommenen Latinisierung der Eingeborenenwörter. Und wer möchte in Bildungen wie *cocal*, *maizal*, *manglar*, *yucal* usw. nur eine sprachliche Verderbnis des klassischen Spanisch und nicht auch eine Bereicherung seiner Ausdrucksmöglichkeiten und ein Zeugnis seiner sprachlichen Schöpfungskraft erkennen? Denn diese Kraft zur Neuschöpfung, wenn sie ein sich erweiternder Sachhorizont erfordert, unterscheidet die lebende Sprache vom toten wissenschaftlichen Lexikonsmaterial.

Ein Teil der amerikanischen Sprachentlehnungen wurde mit den Sachen auch in die Philippinen (und Marianen) eingeführt; diese Wörter, von denen Friederici eine lehrreiche Liste gibt, stammen fast ausschließlich aus dem Insel-Aruak und aus dem Aztekischen, und es sind bei dieser fernerer Übertragung teilweise weitere sprachliche Veränderungen erfolgt. — Umgekehrt sind natürlich auch viele europäische und einige afrikanische Wörter ins Indianische rezipiert worden — gemäß der alten Erfahrung, daß der neuen Sache auch der neue Ausdruck folgt. Manche dieser Lehnwörter (so z. B. die Ausdrücke für Banane und Zuckerrohr) sind auch deshalb wichtig, weil ihr altweltlicher Ursprung auch für die Herkunft der Sache spricht.

Ähnliche Vorgänge, wie Friederici sie unter Veranschlagung ihrer zeitlichen Priorität für die Spanier mit größerer Ausführlichkeit (und auch sichtlicher innerer Anteilnahme) schildert, sind bei den anderen Kolonialvölkern auf dem Boden Amerikas zu beobachten, bei den Portugiesen, Franzosen, Engländern, Niederländern (und Schweden, die auch einen kleinen Beitrag im Sinne des Wörterbuches geliefert haben).



Die Portugiesen, die wenig später als die Spanier auf dem Boden Amerikas erschienen (1500), sahen sich natürlich den nämlichen sprachlichen Schwierigkeiten gegenüber: schwer auszusprechenden Lauten der indianischen Sprachen, den widrigen Umständen der Erlernung, der andersartigen, oft unsteten Lebensweise der Eingegenüber: schwer auszusprechenden Lauten der indianischen Sprachen, den widrigen durch den Nasenpflock); und die unter solchen erschwerenden Umständen aufgenommenen Idiome wurden dann noch über den Leisten der lateinischen Grammatik geschlagen! Zuerst stießen die Portugiesen auf das Tupí. Es wurde in noch viel höherem Grade als das Insel-Aruak für die Spanier für sie das Reservoir, aus dem sie ihre Lehnwörter schöpften, denn die völkische Vermischung war bei ihnen noch intensiver als im spanischen Kolonisationsbereich (Mamalukken-Schicht). Zur *lingua geral* wurde das Tupí, aber ein stark verfälschtes Tupí, durch die Jesuiten, die 150 Jahre lang die wirkungsvollsten Propagandisten dieser Sprache gewesen sind, die lange Zeit vom Orden für den Verkehr mit den Eingeborenen vorgeschrieben war, bis erst 1727 eine umgekehrte Verordnung im Sinne der Pflege des Portugiesischen erging. Während sich dann in den alten *capitanias* das Portugiesische durchsetzte, wurde die *lingua geral* in das Innere und nach Norden vorgetragen, dabei aber natürlich immer mehr mit Fremdgut durchsetzt; verhältnismäßig am reinsten hat das Tupí sich dabei in Paraguay erhalten, am meisten verdorben wurde es im Amazonastal.

Portugiesen und Spanier haben, nach dem Urteil von Friederici, „unter Erhaltung der eingeborenen Rassen schnellere Veränderungen in den von ihnen eroberten Ländern hervorgebracht, als irgendein anderes Volk in neuerer Zeit; und sie sind vergleichbar mit den Römern in ihrem Vermögen, rohen und barbarischen Völkern ihre Sprache, Religion und Sitten aufzudrücken“.

Durch französische Unternehmungen in Brasilien und spanische im La-Plata-Gebiet sind Tupí-Wörter übrigens auch in diese Sprachen, besonders in das Französische, eingedrungen. Die wichtigste eingeborene Sprache für die Franzosen war aber, neben algonquinischen Dialekten, die der Huronen. Und die Notwendigkeit, sich mit diesen nordamerikanischen Idiomen zu befassen, folgt hier aus dem Widerstreben der Indianer, das Französische zu erlernen. Die ersten französischen Kolonisten kamen jedoch aus der Normandie und brachten ihren besonderen Tonfall mit, woraus sich auch hier eine Abwandlung der übernommenen Wörter erklärt.

Lautsystem und Alphabet des Englischen sind besonders ungeeignet zur Wiedergabe fremder Sprachen. Dazu kommt, nach Friederici, die natürliche sprachliche Unbegabtheit der Engländer und die unter ihnen häufige sprachliche Unlust oder Gleichgültigkeit, eine andere Sprache zu lernen. Es ist in dieser Hinsicht der Parallellfall der Insel Tasmanien erwähnenswert, wo sich nach einem Menschenalter britischer Herrschaft noch nicht fünf Europäer befanden, welche die Sprache der Eingeborenen verstanden! Große Verschiedenheiten in der Schreibung der indianischen Wörter sind deshalb charakteristisch für den englischen Kolonisationsbereich, und hieraus erwachsen besondere Schwierigkeiten für ihre heutige Deutung. Aber dennoch haben diese Schreibungen sich für Sachwörter, Personennamen, Ortsbezeichnungen, Völker- und Stammesnamen durchgesetzt! Denn gerade die Engländer haben, ebenso wie die Deutschen, durch ihre Literatur dazu beigetragen, daß auch die von den Portugiesen und Spaniern aufgenommenen Wörter in ganz Europa verbreitet worden sind!

Das Wörterbuch selber, das sich 1926 auf „nur“ 750 Stichworte belief, nimmt einschließlich eines Nachtrags die Seiten 38 bis 678 ein, stellt also selbst nach lexikographischen Maßstäben eine ungewöhnliche Leistung dar. Unter jedem einzelnen Stichwort werden zunächst die verschiedenen Varianten des Wortes und seiner Schreibung angeführt, denen die Übersetzung bzw. Begriffsbestimmung in den drei Sprachen Deutsch, Spanisch und Englisch folgt. Dem schließen sich die Herkunftsangaben an und dann, gegebenenfalls nach Bedeutungsnuancen gegliedert, Belege für authentische Vorkommen in den älteren Quellen. Eine heikle Aufgabe stellt bei diesen Nachweisen die Beifügung einer Jahreszahl dar, die auf die früheste belegte Verwendung des Wortes hinweisen soll; Friederici selber ist sich des relativen Wertes dieser Zeitangaben bewußt und betont deshalb, daß damit in keiner Weise ein mögliches älteres Vorkommen ausgeschlossen werden soll; die Jahreszahlen können indes unbedingt als untere Grenze dienen und damit anzeigen, wann

das betreffende Wort in der angegebenen Bedeutung mit Sicherheit schon verwendet worden ist.

Der literarische Fundus, aus dem das Wörterbuch mit seinen Belegen erarbeitet worden ist, wird durch das Schrifttumsverzeichnis nachgewiesen, das kleingedruckt nicht weniger als die Seiten von 679 bis 704 einnimmt. Und dabei sind hier nur solche Werke angeführt, auf die mehr als einmal im Texte Bezug genommen wird (weil nur einmal herangezogene Arbeiten jeweils an der betreffenden Stelle vollständig angegeben sind). Es ist gewiß ein seltener Fall, daß der Autor eines so umfassenden Literaturverzeichnisses sich darauf berufen kann, daß nahezu alle angeführten Schriften Bestandteile seiner eigenen Hausbücherei sind.

Der Benutzer des Wörterbuches wird es schließlich begrüßen, daß Friederici auf den Seiten 705 bis 722 einen Index der von dem Stichwort stärker abweichenden Schreibungen gibt — ein sehr verdienstvolles Unternehmen, wenn man beispielsweise an Varianten wie *zaino/sahino* oder *orkan/huracan* denkt.

Es kennzeichnet den Mann, wenn er sein Werk, dessen erstes ausgedrucktes Exemplar ihm am Tage vor seinem Tode (am 15. April 1947) in die Hände gelegt werden konnte, nicht anders als „chips from a German workshop“ bezeichnet wissen will. Ist es nicht mehr als das? Oder muß man es ein Standardwerk der amerikanistischen Forschung nennen, wie es uns nur selten von einem unserer Meister geschenkt zu werden pflegt?

Hermann Trimborn.

Kidder, Alfred V., Jennings, Jesse D., Shook, Edwin M.: *Excavations at Kaminaljuyú, Guatemala. With technological notes by Anna O. Shepard.* Washington D.C. 1946 (Carn. Inst. Wash. Publ. 561). 284 S., 207 Abb. im Text und auf (z. T. farbigen) Tafeln.

Kidder, A. V.: *Kaminaljuyú, Guatemala: Addenda and Corrigenda. Notes on Middle American Archaeology and Ethnology.* Carnegie Institution of Washington. Division of Historical Research. No. 89. April 5, 1948. S. 224—232.

Das südliche Kettengebirge von Guatemala wird im Osten der Republik und im angrenzenden Honduras von breiten Quersenzen in Nordsüdrichtung unterbrochen. Sie werden „Valles“ genannt und beginnen mit dem breiten „Valle de las Vacas“. In ihm kamen mächtige vulkanische Lockermassen zur Ablagerung, in die sich die südlichen Zuflüsse des Motagua tiefe Barrancos eingenaht haben, so daß nur in der Umgebung der kontinentalen Wasserscheide weite zusammenhängende Flächen sich erhalten haben. Auf ihnen wurde am Ende des 18. Jahrhunderts die neue Hauptstadt Guatemala angelegt.

Schon in vorkolumbischen Zeiten, über ein Jahrtausend vor dem Einbruch der Spanier zurückreichend, hatte sich im südlichen Valle de las Vacas eine dichte indianische Bevölkerung niedergelassen. Andere Gruppen waren nach Norden über die Senke verstreut. Von der Vorliebe dieser alten Bevölkerung zur Niederlassung in diesem Gebiet legt schon die Tatsache Zeugnis ab, daß heute aus dem Valle de las Vacas 35 archäologische Plätze bekannt sind.

Unter ihnen ragt an Flächenausdehnung und Zahl der erhaltenen Erdwerke ein Ruinenfeld hervor, das sich von den westlichen Außenquartieren der Stadt Guatemala fast bis in die Nähe des Städtchens Mixco hinzieht. Auf 5 qkm Fläche liegen 200 künstliche Erdhügel (mounds, tumuli) verstreut, die von niedrigen, kaum 1 m hohen Terrassen bis zu 20 m hohen steilen Pyramiden ansteigen. Das Terrain ist im Besitz von größeren Landgütern (haciendas), unter denen die Finca Arévalo, Miraflores und Esperanza besondere archäologische Bedeutung erlangt haben. Einen Namen für dieses Ruinenfeld gab es früher nicht. Gewöhnlich sprach man von den „Ruinen von Mixco“, was nicht mit den Ruinen von Mixco viejo im Motagua-Tal zu verwechseln ist. Obwohl unmittelbar bei der Landeshauptstadt und an einer der wichtigen Überlandstraßen gelegen, weithin in dem waldfreien Gelände sichtbar, haben diese Ruinen ihren ersten wissenschaftlichen Beobachter in A. P. Maudslayi in der zweiten Hälfte des 19. Jh. gefunden. Er beschränkte sich auf eine kurze Beschreibung und einen Übersichtsplan des Feldes. Zu Grabungen kam er nicht. Einzelfunde von Gefäßen, Tonköpfchen und Scherben fanden oft die Arbeiter

der Fincas. Die Stücke verschwanden aber meist in Privatsammlungen der Grundbesitzer. Unter ihnen war es Antonio Bafres Yañez, der sich mit Eifer dem Studium dieser Funde widmete und eine beachtenswerte Sammlung, besonders von seinen Besitzungen Arévalo und Miraflores, anlegte. Nach dem ersten Weltkrieg studierte Manuel Gamio die Verhältnisse in Arévalo und fand unter den Tonköpfchen auffallende Ähnlichkeiten mit solchen aus der „archaischen“ Kultur des Valle de México. 1925 grub er in Miraflores, und im gleichen Jahr besichtigte Walter Lehmann diese Gegend, die von da an gesteigerte Aufmerksamkeit bei den Spezialisten der mexikanischen und Mayaarchäologie fand. Lothrop wies an Hand der Steinskulpturen aus dem Gebiet dessen Besiedlungsdauer bis in die „klassische“ Mayazeit nach. Wichtig wurde vor allem die Grabung des Lic. J. A. Villacorta C., die er 1927 an einem Hügel in der Finca La Providencia vornahm und dabei eine aus feuergehärtetem Adobe angelegte Treppe freilegte, die zur Plattform des Hügels hinaufgeführt hatte. Damals gab Villacorta diesem Hügel den Namen „Kaminaljuyú“ („Totenhügel“), der seitdem auf das gesamte Ruinenfeld übertragen worden ist.

Als 1936 abermals eine Mauer in einem Mound entdeckt worden war, forderte Villacorta die Vertreter des Carnegie-Instituts in Washington (CIW) auf, eine genaue archäologische Untersuchung in Angriff zu nehmen. Ursprünglich auf drei Wochen Feldarbeit geschätzt, haben die Arbeiten sich auf die Jahre 1936, 1937 und 1941/42 ausgedehnt. Nur zwei Hügel, die Mounds A und B, sind untersucht worden, aber so gründlich und peinlich exakt, daß diese Feldarbeiten und, als ihr Ergebnis, die vorliegende umfangreiche Studie der Hauptbearbeiter Dr. Kidder, Jennings und Shook zu den bedeutsamsten archäologischen Arbeiten gehören, die in letzter Zeit über Mittelamerika veröffentlicht worden sind. Zwei Voraussetzungen vereinigten sich für das Gelingen der Arbeiten in glücklicher Weise: das Auffinden einer Fülle geeigneter Objekte für weitreichende Schlußfolgerungen und die bewährte Meisterschaft in der Feldarbeit und strengen kritischen Auswertung der Beobachtungen von Dr. Kidder und seiner Mitarbeiter.

Die beiden „Esperanza Mounds“ A und B erwiesen sich als Komplexe von übereinander gelagerten selbständigen Bauwerken, die zu verschiedenen, aufeinander folgenden Zeiträumen errichtet worden waren. Der bei Bauten aus dem Süd- und Nordreich der Maya festgestellte und auch bei denjenigen der voraztekischen Kulturen Mexicos erbrachte Brauch, in einem gewissen Turnus neue Bauten über den alten zu errichten, wurde auch bei den Mounds von Kaminaljuyú nachgewiesen. Was aber hier überrascht, ist die verwickelte Konstruktion in verhältnismäßig niedrigen Hügeln mäßigen Umfangs. Denn Mound A birgt acht verschiedene Bauwerke nebst einem Anhängsel, Mound B freilich nur fünf verschiedene Bauten, dazu aber noch sechs weitere Teilkonstruktionen. Da die späteren Anlagen in die früheren teilweise eingefügt worden sind, blieben von letzteren oft nur Bruchstücke erhalten. Man bestattete aber auch zu verschiedenen Zeiten in den beiden Mounds, wobei die Gräber in den älteren Konstruktionen in verschiedenen Tiefen ausgeschachtet wurden. Hieraus ergibt sich ein äußerst komplizierter Aufbau, der eine schwierige Grabungstechnik bedingt. Schwierig ist die Deutung und Einstufung der älteren Baureste, nicht weniger schwierig die Zuweisung der Gräber zu einem bestimmten Baustadium. Dies alles setzt für den Archäologen eine reiche Erfahrung von der allgemeinen indianischen Bauweise voraus; es erfordert ein vorsichtiges Abwägen der Tatsachen und Behutsamkeit und Kritik im Ableiten der Schlußfolgerungen.

Neben den Bauten haben die Gräber mit ihren reichen Beigaben in Form von Steinwerkzeugen, Stein-, Muschel- und Knochenschmuck, Resten von Kleidung und Mattenflechterei, wie Flechtwerk im allgemeinen und einer reich entwickelten Keramik zur Erkenntnis des Kulturablaufs in Kaminaljuyú das meiste beigetragen. Diese Überreste der Sachkultur wurden zur chronologischen Einteilung des ganzen Kulturkomplexes verwendet. Daraus ergaben sich vier Phasen der Kultur von Kaminaljuyú, deren Namen die Forscher den Fincas entlehnten, auf deren Grund und Boden die entsprechenden Funde gemacht worden waren. Damit erhob sich zugleich die Frage, wie diese Phasen zu solchen der benachbarten Kulturen Mexicos und des Mayagebietes in Nordguatemala und Yucatan in Beziehung zu setzen seien.

So stellte sich bis zum Abschluß des vorliegenden Berichtes folgendes Zeitschema heraus, wobei wir von den älteren zu den jüngeren Phasen fortschreiten.



## 1. Phase = Miraflores

Die Keramik entspricht in Formen und Stil derjenigen, die von Mexico bis weit über Mittelamerika verbreitet war und seit Gamio u. a. die „Archaische Kultur“ benannt wurde. Sie hat sich aber durch vermehrte Funde und so namentlich in Kaminaljuyú schon derart entwickelt gezeigt, daß sie weder primitiv noch archaisch bezeichnet werden kann, sondern als ein Glied in die heute so bezeichneten „Mittleren Kulturen“ (Middle Cultures) einzufügen ist. In Kaminaljuyú waren die damaligen Bewohner bereits Maisbauer, sie errichteten Tempelanlagen, und ihr Gemeinwesen dürfte einer theokratischen Organisation unterstanden haben. Die Keramik zeigt so fortgeschrittene Formen, daß sie weit über das Ursprungsstadium der Töpferei hinausweisen. Damit ergeben sich neue Schwierigkeiten, den absoluten Beginn der Töpferei in Mexico und Mittelamerika, heute zusammenfassend als „Mesoamerika“ bezeichnet, zu erkennen. Bisher ist er in keinem der beiden kontinentalen Gebiete gefunden worden.

## 2. Phase = Esperanza

Sie hat in Kaminaljuyú reiche Gräberfunde geliefert, die sich mit der Bestattung hoher weltlicher oder priesterlicher Würdenträger verbanden. Bei den Tongefäßen überraschen viele durch ihre Formen, ihren Stuckbelag und Bemalung wie den figürlichen Dekor, die so gut wie identisch mit der entsprechenden Ware aus der Phase III in Teotihuacan sind. Da zugleich figürliche Motive auftraten, die sich nur aus der Mayakunst der frühklassischen Phase des Petén herleiten lassen, so ergab sich die Schlußfolgerung, daß in der Esperanza-Phase in Kaminaljuyú Formen aus Teotihuacan III sich mit solchen aus der klassischen Phase des Südreiches der Maya begegneten. Die Identität mit Teotihuacan ist so ausgesprochen, daß anzunehmen ist, es seien die entsprechenden Kaminaljuyú-Gefäße direkt auf dem Handelswege vom Valle de México zum Valle de las Vacas gelangt, oder es hätten sich Kunsthandwerker von Teotihuacan in Kaminaljuyú ansässig gemacht, dort ihre Kunst ausgeübt, jedoch unter Einflüssen aus dem Petén durch von dort entlehnte Motive erweitert. Auch die Niederlassung einer aus Teotihuacan stammenden Herren- oder Erobererschicht in Kaminaljuyú wäre zu erwägen.

## 3. Phase = Amatlé

## 4. Phase = Pamplona

Diese beiden Phasen folgen auf Esperanza, sind also jünger. Ihre Keramik zeigt einen künstlerischen Abstieg. Auffallenderweise wurden keine Gräber entdeckt, wohl aber ansehnliche Erdwerke. Dr. Kidder läßt daher die Beantwortung der Frage, wie das Fehlen von Bestattungen zu erklären sei, offen. Anzeichen für Brandbestattung liegen nicht vor. Daher müsse man entweder annehmen, daß Kaminaljuyú in der Amatlé-Pamplona-Zeit ein Regierungs- oder Kulturzentrum war, das aus kultischen Bauten bestand und der Wohnort einer beschränkten Oberschicht war, während die Menge des Volkes sich weit über das Valle de las Vacas ausgebreitet hatte; oder es sei zu bedenken, daß bei einer vollen Besiedlung wie in älteren Zeiten die Bestattungen auf einem Gräberfeld erfolgten, das bisher noch nicht entdeckt worden ist.

Dr. Kidder und seine Mitarbeiter wiesen die Phasen Amatlé und Pamplona der „nachklassischen Periode“ bzw. der ersten Hälfte der „Spätperiode“ in Mesoamerika zu. Es zeigt sich, daß zwischen Esperanza und Amatlé eine größere zeitliche Lücke blieb, aus der keine Funde gemacht worden waren. So blieb nur der Schluß übrig, daß in dieser Zeitlücke Kaminaljuyú von den Bewohnern verlassen worden war (vgl. hierzu die Ausführungen Kidders weiter unten).

Diese Hinweise auf die wichtigen Ergebnisse der Grabungen bis 1942 mögen hier genügen. Der Bericht selbst bringt musterhaft den Aufbau der Mounds A und B, die Beschreibung der in ihnen gefundenen Gräber und eine Darstellung der Grabungstechnik. Die Art der Bestattung, die Beigaben und die Methode der Freilegung der Gräber finden eine eingehende Behandlung.

Der größere Teil des Werkes bringt die systematische Beschreibung der Funde nach Material, technischer Bearbeitung und Herkunft. Ausführlich wird die Keramik behandelt, die einer detaillierten Typisierung unter vergleichender Betrachtung der Nachbargebiete unterzogen ist. Dieser Abschnitt besitzt eine über Kaminaljuyú hinausreichende Bedeutung für ganz Mittelamerika.

Ein interessanter Abschnitt ist den allgemeinen kulturellen Verbindungen von Kaminaljuyú nach auswärts gewidmet, in dem die Frage der Beziehungen zu Teotihuacan erörtert wird, wie darüber hinaus in allgemeiner vergleichender Betrachtung die Möglichkeiten weiterer Verbindungen zu den übrigen mexikanischen Kulturen von Monte Albán, Tajín, La Venta eröffnet werden. Zur ausreichenden Begründung fehlen der heutigen Forschung noch genügend sichere Unterlagen. Der IX. Abschnitt mit dem Titel „General Discussion“ ist so bedeutsam, daß er von jedem gelesen werden sollte, der sich mit mittelamerikanischer Archäologie beschäftigt.

Als Appendix sind dem Werk technologische Untersuchungen von Anna O. Shepard beigegeben, die sich auf die Technik der Töpferei mit Analysen des Materials, die Farbstoffe und den Stuckbelag beziehen.

Die reiche Ausstattung mit Plänen, Aufriß- und Grundrißzeichnungen, Textabbildungen und zahlreichen Tafeln versetzen den Leser in die Lage, sich ein anschauliches Bild von dem Reichtum der künstlerischen Formen und dem verwickelten Aufbau der Erdwerke zu machen.

Die umfangreiche Bibliographie enthält manche wichtige, bisher noch nicht in Deutschland bekannte Neuerscheinung aus den Kriegsjahren.

Jeder Kenner des derzeitigen Standes der archäologischen Forschung Mittelamerikas wird mit Bewunderung auf die Fortschritte unserer Kenntnisse über die Vielzahl der selbständigen Kulturen und auf die Ergebnisse blicken, die den zeitlichen Aufbau dieser Kulturen und ihr gegenseitiges Verhältnis klarzustellen sich bemüht haben. Bedenkt man, daß dies alles erst in den letzten fünfundzwanzig Jahren möglich wurde und der Spaten erst an wenigen Punkten nach modernen exakten Feldmethoden angesetzt werden konnte, daß andererseits viele Ruinenstätten eine so große Fläche einnehmen, daß sie praktisch nie restlos freigelegt werden dürften, so erhellt daraus, daß unsere Schlußfolgerungen allgemeiner archäologischer und kulturhistorischer Art aus dem bisherigen Material immer „cum grano salis“ bewertet werden müssen. Hierfür liefert gerade Kaminaljuyú ein gutes Beispiel.

Da ein Teil des Ruinenfeldes unmittelbar an den Rand der Landeshauptstadt grenzt, ist es nicht anders zu erwarten, als daß diese bei ihrem Drang nach baulicher Ausweitung auf das altindianische Siedlungsgelände ausgreift. So sind denn bei Ausschachtungsarbeiten und anderen Erdarbeiten seit 1942 wiederholt neue Funde zutage gekommen, über die glücklicherweise das CIW die Kontrolle behielt. 1944 wurde bei Ausschachtungen für ein Krankenhaus ein kleines Grab aus der Esperanza-Phase freigelegt. Später folgten Scherbenfunde. Sie wiesen überraschenderweise einen bis dahin noch nicht festgestellten Kulturkomplex nach. Wohl enthielt er Gefäßformen und eine weiße Tonware, die mit der Miraflores-Phase Ähnlichkeit besaßen, aber es fehlten wiederum spezifische Miraflorestypen vollkommen. Dafür traten neuartige Formen auf. Nach dem Gelände, auf dem diese Funde geborgen worden waren, wurde der neue Komplex von seinem Entdecker Shook die „Las-Charcas-Phase“ benannt. 1946 fand Shook gleiche Scherbentypen bei Guarda Viejo, unmittelbar am Rande der Hauptstadt, ferner bei Santa Clara, nicht weit davon entfernt. Alle Funde waren nicht mit Erdhügeln verbunden, sondern lagen im Erdboden.

1947 untersuchte Shook einen Mound bei Cancón, ca. 14 km südöstlich der Hauptstadt. Dort legte er ein Grab mit Mirafloresgefäßen frei, stellte aber im Füllmaterial des Hügels Las-Charcas-Scherben fest. Hieraus ergab sich, daß „Las Charcas“ älter sein mußte als Miraflores, und damit war eine neue, und zwar fünfte Phase in Kaminaljuyú festgestellt, die nun als „Las-Charcas-Phase“ bezeichnet wurde.

Diesen neuen Ergebnissen und den Folgerungen und Berichtigungen, die daraus für den früheren Bericht gezogen werden müssen, hat Dr. Kidder eine wichtige vorläufige Mitteilung in den „Notes on Middle American Archaeology etc.“ gewidmet. Sie muß ergänzend zu dem großen Werk über Kaminaljuyú herangezogen werden.

Las Charcas verlängert die Besiedlung von Kaminaljuyú nach rückwärts. Allerdings tritt uns zunächst noch diese Phase in der Töpferei entgegen. Steinskulpturen und Erdhügel sind noch nicht bekannt. Wohl aber ist die Phase noch im Dep. de Sacatepequez, 20 km westlich der Hauptstadt, von Calderas am Südufer des Amatitlán-Sees und von San Rafael Las Flores, 40 km südöstlich der Stadt Guatemala, bekanntgeworden.

Die Las-Charcas-Ware zeigt weder rohe noch primitive Formen, sondern ist wie Miraflores schon so weit entwickelt, daß sie das Problem nach dem Ursprung der Töpferei in Mittelamerika nicht löst. Es ist Dr. Kidder beizustimmen, daß dieses eines der wichtigsten gegenwärtigen Probleme der amerikanischen Archäologie ist. Er folgert, daß, wenn sich ein lokaler Ursprung der Töpferei in Mittelamerika nicht nachweisen läßt, dann nur die Annahme übrigbleibt, daß sie vollentwickelt Mittelamerika entweder von Südamerika oder Übersee erreicht haben muß. Da die Arbeiten im Valle de Virú in Nordperu erstmalig eine vorkeramische Kultur nachgewiesen haben, so ist die erste Annahme ernsthaft zu berücksichtigen. Es erhebt sich damit die Forderung nach einer intensiven archäologischen Erforschung des südlichen Mittelamerika und des nordwestlichen andinen Südamerika.

Weitere wichtige Ergebnisse haben sich für die Frage des zeitlichen Hiatus zwischen der Esperanza- und Amatlé-Phase ergeben. Die Einstufung der Amatlé-Pamplona-Phasen in die Zeit nach der spätklassischen Maya-Phase war auf Grund des Auftretens einer verhältnismäßig einfachen, eines figürlichen Dekors ermangelnden Bleiglanzware (Plumbateware) erfolgt, die im Motagua-Tal bei Acasaguastlan festgestellt und als „San Juan Plumbate“ bezeichnet worden war.

Später hatte Boggs in der bedeutenden Ruinenstätte von Tazumal bei Chalchuapa in El Salvador Gräber freigelegt, die Kupfergegenstände und eine Keramik zeigten, wie sie unter spätklassischen Stelen zu Copán in Honduras gefunden worden waren, die sogen. „Copador Pottery“. Die San-Juan-Bleiglanzware fehlte dagegen völlig. Nun ließen sich aber die Phasen von Amatlé-Pamplona und Magdalena (Acasaguastlan) durch die San-Juan-Plumbate-Ware in zeitliche Beziehung setzen. Ferner war dasselbe möglich mit Magdalena und Tazumal durch die Metallfunde an beiden Orten, und Tazumal trat wiederum durch die „Copador Pottery“ in Beziehung zum spätklassischen Copán. Daraus folgt, daß Amatlé und Pamplona älter sind, als früher angenommen wurde. Beide Phasen sind jetzt mit der spätklassischen Mayazeit zu vereinigen. Damit wurde zugleich der Hiatus zwischen Esperanza und Amatlé beseitigt, so daß eine dauernde Besiedlung von Kaminaljuyú angenommen werden muß.

Es liegen also für Kaminaljuyú heute fünf Phasen vor, die sich in zwei Gruppen anordnen:

- I. Gruppe: 1. Las Charcas.
- 2. Miraflores.
- II. Gruppe: 3. Esperanza.
- 4. Amatlé.
- 5. Pamplona.

Zwischen Gruppe I und II bestehen auffallende Unterschiede, deren Ursache unbekannt bleibt, wie etwa das Auftauchen neuartiger Tonwaren und Gefäßformen in Esperanza.

Aus allen diesen neuen Tatsachen drängt sich aufs neue die Diskussion der Korrelation des Mayakalenders mit der europäischen Zeitrechnung auf. In jüngster Zeit hatte sich die Grodman-Martínez-Thompson-Korrelation bei der Mehrzahl der Mayaforscher durchgesetzt. Hiernach hätte die „Klassische Periode“ um 900 n. Chr. geendet. Damit ergab sich eine 500jährige Zeitspanne bis zur spanischen Eroberung, die man sich durch die nachklassischen Phasen von Amatlé-Pamplona, Magdalena u. a. ausgefüllt dachte. Nachdem diese sich nunmehr als älter, d. h. „spätklassisch“ erwiesen haben, entsteht damit für die Grodman-M.-Th.-Korrelation aufs neue ein Hiatus bis zur spanischen Zeit. Schon früher hat G. C. Vaillant durch archäologische Überlegungen eine neue Korrelation errechnet, die das Ende der klassischen Mayazeit um 256 Jahre verjüngte, also sie um 1150 n. Chr. ansetzte. Dann würden auch die Phasen Amatlé-Pamplona entsprechend jung sein.

Wie aus dem grundlegenden Werk hervorgeht, wird es in absehbarer Zeit durch eine Arbeit über die Keramik von Kaminaljuyú ergänzt werden. Die jüngste archäologische Forschung in Mittelamerika hat uns einen erheblichen Schritt vorangebracht, nach der positiven Seite durch den zeitlichen Stufenbau der Hochlandkulturen und den Nachweis ihrer Beziehungen zu den Tieflandmaya und altmexikanischen Völkern;



nach der negativen Seite insofern, als die älteste vorkeramische Phase der Kulturen von Mesoamerika noch nicht gefunden worden ist. Hier weiter zu forschen, wird ein starker Anreiz für die Ausdehnung der archäologischen Feldforschungen nach dem südlichen Mittelamerika bleiben.

F. Termer.

Thompson, J. Eric S.: *An archaeological reconnaissance in the Cotzumalhuapa region, Escuintla, Guatemala*. Washington D.C. 1948. (Contributions to American Anthropology and History. No. 44, S. 1—56, 63 Abb.)

Die Archäologie von Südguatemala, d. h. der Zone, die sich am Fuß der Vulkankeette als pazifische Abdachung ausbreitet und vom Stillen Ozean bespült wird, ist bis heute wissenschaftlich noch nicht genauer untersucht, geschweige denn in ihren Problemen geklärt worden. Eine Menge von Altertümern ist über den Raum von der mexikanischen Landesgrenze bis zu derjenigen der Republik El Salvador verstreut. In zahlreichen Ruinenstätten mit Erdwerken und Tempelhöfen (plazas) liegen eigenartige Skulpturen. Sehr groß ist die Zahl von Bodenfunden in Form von Erzeugnissen der Steinbearbeitung, Töpferei und Tonplastik. Fast alles kam durch Zufallsfunde ans Tageslicht. Nur an einer Stelle wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wissenschaftlich intensiver gearbeitet, im Gebiet von Santa Lucia Cotzumalhuapa (im folgenden = S. L. Cotz.). Die auffälligen Monumente, um die Mitte des 19. Jahrhunderts entdeckt, erkannte zuerst Bastian in ihrer Wichtigkeit für die Wissenschaft und ließ unter der Obhut von Dr. Hermann Berendt mehrere Exemplare ins Berliner Museum für Völkerkunde schaffen, wo sie glücklicherweise unbeschädigt die Kriegszeit überstanden haben. Viel hat die Forschung nicht mit ihnen anzufangen gewußt, obgleich sich Forscher im Range eines Bastian, Selser und Strebel mit ihnen befaßt haben. Niemand unternahm in den folgenden Jahrzehnten Grabungen in dem vielversprechenden Gebiet. Erst nach dem ersten Weltkrieg, als neue Funde sowohl bei S. L. Cotz. wie in El Baúl und seiner Nachbarschaft gemacht wurden, gewannen diese Altertümer wieder lebhaftes Interesse. Die intensive Forschung im Mayagebiet von Nordguatemala lenkte jedoch die Aufmerksamkeit der Fachwelt auf sich, so daß man sich wenig um die pazifische Abdachung kümmerte, bis seit etwa 1940 die Vertreter des Carn. Inst. of Wash. sich dorthin wandten, nachdem sie wichtige Ergebnisse für die Archäologie des Hochlandes erzielt hatten (vgl. die Besprechung von Kidder, Jennings, Shook, Kaminaljuyú, in dieser Zeitschrift).

In dem Terrain der Hacienda Tiquisate im tieferen Küstenland, im Einzugsgebiet des Río Nagualate, waren mit der neuerlichen Erschließung für den Bananenanbau so viele Funde gemacht worden, daß sich Dr. A. V. Kidder ihrem Studium unterzog und dort einen besonderen archäologischen Typ aufstellte, den er als „Tiquisate-Ware“ bezeichnete (A. V. Kidder, *Pottery from the Pacific slope of Guatemala*. Carn. Inst. Wash. Div. Historical Research. Notes on Middle American Archaeol. and Ethnol. No. 15. Cambridge, Mass. 1943). Bald danach hat ein so erprobter Feldforscher wie Dr. J. Eric Thompson das Gebiet von S. L. Cotz. archäologisch inspiziert und lokale Probegrabungen in El Baúl unternommen.

Den Bericht über diese Reise hat Thompson in der vorliegenden Studie in einer zusammenfassenden Übersicht veröffentlicht und sie in dankenswerter Weise mit zahlreichen Abbildungen früher bekannter und erst kürzlich entdeckter Überreste ausgestattet. Aus Raumersparnis mußten auf den Tafeln Monumente verschiedener Größe zusammengestellt werden, so daß größere Stücke stark verkleinert abgebildet sind. Da keine Maße angegeben sind, kann derjenige Leser, der die betr. Stücke nicht persönlich kennt, sich kaum eine zutreffende Vorstellung von den oft imponierenden Größenverhältnissen der Monumente machen.

Einleitend wird eine geographische, sprachliche und historische Übersicht gegeben, in der auf Grund kolonialspanischer Quellen die Abgrenzung der Stammesgebiete im Küstenland versucht wird. Zutreffend wird festgestellt, daß an der pazifischen Abdachung zwischen dem Río Suchiate und Michatoya guatemalteckische und mexikanische Stämme durcheinander wohnten. Vom Michatoya bis zum Río Paz hat Thompson die Xinca und Pupuluca eingetragen. Daß auch dort Pipilkenklaven vorhanden waren, die auch am Nordhang des Vulkans Tecuamburro entstanden waren, haben die Untersuchungen von Termer 1938/39 ergeben, von denen aber Thompson

bei Abfassung seines Berichtes noch keine Kenntnis haben konnte. Vorsichtig bezeichnet er auf seiner Karte das gesamte tiefer liegende Küstengebiet seiner alten Bevölkerung nach als „unknown“.

Die Frage liegt offen, was für ein Stamm bzw. was für Stämme die Pipil waren und welche Mayastämme des Hochlandes an die Küste vorgedrungen waren. Aus sprachlichen Gründen müssen die Pipil als ein mexikanisches Element angesehen werden, was seit langem bekannt ist. Aber ihre mexikanische Herkunft wird auch archäologisch bestätigt. Denn gewisse Hieroglypheninschriften in El Baúl und Götterfiguren zeigen mexikanische Herkunft (Tlaloc, Eecatl, Xipe, Tlalchitonatiuh und Huehueteotl), wozu man auch noch Xolotl stellen kann. Auf Monumenten abgebildete mythologische und kultische Szenen mit Teilnehmern in Adler- und Jaguargestalt weisen nach Mexico. Es kann sich aber nicht um Beziehungen zum Valle de México, sondern vielmehr zu süd-mexikanischen Gebieten handeln, aus denen uns noch genauere archäologische Kenntnisse fehlen.

Einmalig tritt in El Baúl die fremdartige Gestalt eines Krabbengottes auf, dessen Typ aus Guatemala bzw. Mexico nur noch in der Maske eines der Tänzer in den Fresken von Bonampak begegnet, sonst aber im südlichen Mittelamerika (Nicaragua, Nicoya, Panamá) und im nördlichen Vera Cruz gefunden worden ist.

Dürfte es sich also bei den Pipil um Einwanderer aus Süd-mexico handeln, so wissen wir dennoch nicht, in welcher Weise und zu welcher Zeit ihre Einwanderung in Guatemala erfolgte, wahrscheinlich wohl in mehreren, zeitlich getrennten Wellen. Ob sie zur Entwicklung des Stils der Monumente im Gebiet von S. L. Cotz. beigetragen haben, ist noch nicht sicher nachweisbar. Jedenfalls gehörte das Gebiet zur Zeit der spanischen Konquista zum Bereich der Cakchiquelsprache, und die Pipil wohnten damals um das heutige Escuintla herum, also im Osten von S. L. Cotz.

In der uns erkennbaren Geschichte der Küstenbevölkerung, die nicht sehr lange vor der Ankunft der Spanier zurückreicht, spielt auch das Bündnis der Pipil mit den Tzutuhil gegen die vereinten Quiché und Cakchiquel eine Rolle, auf die Thompson näher eingeht.

Der Hauptteil seiner Studien befaßt sich mit den archäologischen Überresten, ihrer Deutung, stilistischen und chronologischen Einordnung. Hierbei gelangt der Vf. zu neuen Ergebnissen und wichtigen Schlußfolgerungen in Verbindung mit den jüngsten Ergebnissen der Forschungen bei Kaminaljuyú und im mittleren Motagua-Tal. Es sei hier nur auf eine Auswahl hingewiesen.

Der Vf. hat die großen Köpfe von Fabelwesen mit heraushängenden Augen, die sich in Pantaleón befinden und die Seler als „tlacaxolotl“ deuten wollte, nunmehr in glücklicher Eingebung als Eecatl-Köpfe erkannt und stützt diese Ansicht mit Material aus mexikanischen Bilderschriften. Den großen Steinkopf (Cabeza Colosal) in El Baúl deutet er als Huehueteotl, den alten Feuergott Mexicos. Die Zeichen der Inschriften von El Baúl scheinen dem Vf. denen des Cod. Laud am nächsten verwandt zu sein, weisen jedenfalls nach Süd-mexico.

Die Scherbenfunde in El Baúl zeigen Material aus der Miraflores-Phase; auch für die Esperanza-Phase liegen Anzeichen vor. Es ließ sich aber noch keine Beziehung zwischen den Scherben und den Bauwerken in El Baúl herstellen. Die Blütezeit von El Baúl verlegt der Vf. in die San-Juan-Magdalena-Phase (mittleres Motagua-Tal), was zwischen 650 bis 950 n. Chr. fallen würde. Gleichzeitig mit S. L. Cotz. und Baúl scheint die polychrome Ware von Nicoya zu sein und gehört in die Zeit vor dem Aufblühen von Tula im mexikanischen Hochland. Schon das Fehlen der Feder-schlange weist nach Thompson auf die Vor-Tula-Zeit hin.

Durch Steinjoche und Flachköpfe ergeben sich Beziehungen des Cotzumalhuapa-Gebietes mit demjenigen der Totonaken. Stilähnlichkeiten der Keramik und „Cabezas Colosales“ solcher zur La-Venta-Kultur im Golfküstenland. Ob die Hersteller der Monumente von S. L. Cotz. und El Baúl Nahuat-sprechende Mexikaner waren, bleibt unentschieden.

Ausführlicher geht der Vf. auf die „Tiquisate-Ware“ ein, eine in Süd-guatemala und darüber hinaus verbreitete Keramik, auf die Mason zuerst 1938 aufmerksam machte und deren Einführung in die Wissenschaft Dr. A. V. Kidder 1943 zu verdanken ist. Sie reicht über einen langen Zeitraum hinweg und mag einige Formelemente schon aus der Miraflores-Phase entnommen haben. Mit den Pipil

zeigen sich keine Zusammenhänge, wohl aber solche mit der Tepeu-Phase in Nordguatemala und mit Teotihuacan. Aber einzelne Perioden innerhalb der Tiquisate-Ware konnten noch nicht festgestellt werden. In El Salvador scheint sie zu fehlen. In Guatemala ist sie in der San-Juan-Phase weit verbreitet gewesen. Ihren Anfang kann man vielleicht in die Zeit des ausgehenden Teotihuacan III setzen.

Zusammenfassend kommt Thompson zu folgenden Hauptergebnissen. Im Gebiet von S. L. Cotz. wohnten zur Zeit der Hauptblüte mexikanisch sprechende Bevölkerungen, sei es als Herrenschaft über fremdsprachigen Untertanen oder als Gesamtbevölkerung. Die Kultur von S. L. Cotz. ist als eine lokale Entwicklung einer kleinen Pipilgruppe aufzufassen. Die Besiedlung von El Baúl geht nach den Scherbenfunden bis in die Miraflores-Phase zurück, von wo sie sich in die Esperanza-Phase fortsetzt. Die Hauptblüte von El Baúl fällt erst später in die San-Juan-Phase. Den Pipil läßt sich noch kein bestimmter keramischer Stil zuweisen, und die Monumente von S. L. Cotz. können noch nicht mit einer der keramischen Phasen verbunden werden. Steinjoche und Flachköpfe weisen vielleicht in die San-Juan-Phase (600—900 n. Chr.). Auf keinen Fall können wir die Kultur von El Baúl nach 900 ansetzen, weil die Federschlange fehlt. Das Gebiet muß am Ende der San-Juan-Phase verlassen worden sein.

Die wichtige Studie Thompsons, die uns viele neue Ein- und Ausblicke für die verwickelten archäologischen Verhältnisse in Südguatemala öffnet, zeigt zugleich die Notwendigkeit, dieses vernachlässigte Gebiet energischer als bisher für Grabungen in Angriff zu nehmen.

F. Termer.

Krickeberg, Walter: Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas mit besonderer Berücksichtigung Mexicos. Band I: I. Die Andenländer, II. Die Felsentempel in Mexico. Berlin, Palmen-Verlag vormals Dietrich Reimer, 1949. VIII, 260 S., 94 Abb. im Text, 49 Taf. 8°.

In einem „Vorwort“ zu diesem Werke berichtet Krickeberg, wie sein eigener Aufenthalt (1939/40) und das Studium der Ruinenstätten in Mexiko ihn dazu führten, früher begonnene Untersuchungen zu dem Thema in einen größeren Rahmen zu stellen. In vieljähriger Forscherarbeit wurden die Probleme der altamerikanischen Felsarchitektur, der Felsplastik und der Felsbilder (diese, um es vorwegzunehmen, meist nicht historischen, sondern religiösen Gehalts) einer intensiven Auswertung unterzogen. Es ergab sich dabei die folgende Aufteilung des Stoffes auf das zweibändig angelegte Werk: Felsplastik und Felsbilder der Andenländer (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) und Felsentempel in Mexiko als Gegenstände des vorliegenden ersten, Felsbilder in Mexiko und Guatemala als Inhalt des hoffentlich bald zu erwartenden zweiten Bandes. Krickebergs Behandlung enthält, über eine engere „amerikanistische“ Darstellung hinaus, weitgespannte Exkurse historischer, archäologischer und religionswissenschaftlicher Art und zieht entsprechendes altweltliches Material zwecks Vergleichs und Verwandtschaftsprüfung heran. Im Dienste dieses größeren Rahmens weist eine „Einleitung“ auf die Bedeutung der Felsarchitektur und -plastik für die Geschichte, Kunst und Religion der altweltlichen Kulturvölker hin und soll den Boden für das im zweiten Band zu erwartende vergleichende Schlußwort bereiten.

Wenn wir den Inhalt des Werkes skizzieren wollen, so greift der Verfasser im ersten Teile des ersten Bandes, der mit knapperem Umfang den Andenländern gewidmet ist, zunächst die gemeißelten Felsen des peruanischen Kulturkreises auf (p. 5—24). Auch bei ihnen ist der kultische Hintergrund offenbar: der Versuch des Eindringens in die Erde als Verbindung mit der Unterwelt und den Mächten der Erde. Die technische Vollkommenheit der peruanischen Steinbearbeitung wurde dabei sonst vielleicht nur noch in Ägypten erreicht. Geistesgeschichtliche Ausgangsbasis ist wohl die ursprünglich präanimistische, später in Verbindung mit dem Kulte der Sonne und der Ahnen umgedeutete Verehrung unbearbeiteter Felsen als „huacas“. Gemeißelte Felsen (nur wenige mit figürlichen Darstellungen) treten vor allem in der Nachbarschaft Cuzcos auf. Krickebergs Beschreibung und Deutung der wichtigsten peruanischen Felsplastiken, besonders des Sacsahuaman, erhellen die zentrale Bedeutung des heiligen Felsens im inkaischen Kult, die zum Verständnis der Bauten unerlässlich ist. Geschichtlich



gesehen, gehen die heiligen Felsen zweifellos alle auf die Khetschua zurück, die aber ebenso wie in den religiösen Anschauungen auch in der Technik und Form der Steinbearbeitung auf den Schultern ihrer Vorgänger standen.

Eine Prüfung der gemeißelten Felsen und Grabkammern Kolumbiens (p. 24—41) geht von der Feststellung aus, daß eine Felsplastik in Kolumbien nahezu fehlt — außer in der San-Agustin-Kultur, die als nördlicher Zweig der peruanischen Megalithkulturen etwa 900 p. Chr. endete. Eine andere Kulturschicht stellen die Schachtgräber dar; aus ihnen haben sich, folgert Krickeberg, auch felsplastische Formen entwickelt, z. B. in Manabí und im peruanischen Departamento Ancachs. Doch nur an einer Stelle, nämlich in Tierradentro, entfaltete sich die primitive Grabanlage zu einer monumentalen Grabarchitektur. Ihre völkischen Träger sind indes nicht die späteren Bewohner dieser Gebiete, weder die Andaquí (im Falle von San Agustín) noch die Paez (in Tierradentro) gewesen, welche vielmehr die alten Kulturschöpfer verdrängten; Krickeberg denkt dabei im Falle der Grabkammern von Tierradentro an die vor der Chibchaausbreitung liegende Aruakschicht.

Eine relative Chronologie der Felsbilder (p. 41—80) steckt ebenso noch in den Anfängen wie ihre Zuordnung zu einzelnen Völkern oder Kulturprovinzen. Sie finden sich am häufigsten in Kolumbien, und ihre wichtigsten Motive sind der Frosch (als Regenbringer) und gemusterte Rechtecke, die möglicherweise Darstellungen des Weberahmens sind; stilistisch stehen sie denen Venezuelas, Nordbrasilens und der Antillen nahe, so daß man auch hierbei an die Aruak denkt. Arm an Felsbildern sind im Vergleich mit Kolumbien die Andengebiete von Ekuador, Peru und Bolivien. Krickeberg bespricht dann die eigenartigen nordchilenischen „Scharrbilder“ und die der südperuanischen Küste, die zum Teil wahrscheinlich zur Chincha-Atacameño-Kultur gehören. Reich an Felsbildern sind sowohl die argentinische Puna wie das Diaguita-Gebiet, und an ihrer kultischen Bedeutung kann kein Zweifel sein; ausführlicher geht der Verfasser auf die Felsmalereien von Carahuasi und Rinconada ein, die bilderschriftliche Denkmäler sind und aus dem peruanischen Kulturkreis Anregungen empfangen. In diesem Zusammenhang schaltet Krickeberg einen in seiner Gedrängtheit meisterhaften Exkurs über präinkaische Bilderschriften ein, wie sie die Goldscheibe des Generals Echenique und das Monolithor von Tiahuanaco nahelegen. Als einen Bestandteil des Chibcharaumes schließt er auch das südliche Mittelamerika ein, wo er fünf Stilarten der Felsbilder unterscheidet und mit entsprechenden völkischen Gruppen in Zusammenhang bringt.

Der größere Teil des ersten Bandes ist den Felsentempeln gewidmet, die indes in Peru, Kolumbien und im südlichen Mittelamerika fehlen. Im mexikanischen Kulturkreis sind bisher zwei bedeutende Beispiele bekannt: Tetzcotzinco und Malinalco, die eine eingehende monographische Untersuchung erfahren.

Bei Tetzcotzinco (p. 81—123) handelt es sich um einen 172 m hohen, 7 km von Tetzco gelegen Berg, der das Kernstück eines in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts von Nezahualcoyotl II. angelegten Parkes war und 1539 zerstört worden ist. Nach einer Würdigung der alten Gartenanlagen wertet der Verfasser zunächst die frühen Berichte über den Tetzcotzinco, besonders bezüglich des „Reliefs mit dem Jahresrade“, der beiden „Namenshieroglyphen“ und des „kombinierten Datums“ aus. Ein Abriß der Erforschungsgeschichte leitet die detaillierte Prüfung der archäologischen Tatsachen ein. Da ist zunächst die Wasserleitung, die in einer Länge von 27 km zu zwei an der Süd- bzw. Südwestseite gelegenen steinernen Becken, dem sogenannten Baño de Montezuma und dem Baño de la Reina, führte. Diesbezüglich weist Krickeberg scharfsinnig nach, daß es sich nicht um Bäder und überhaupt nicht um einen profanen Verwendungszweck, sondern um kultische Anlagen zum Zwecke des Analogiezaubers im Dienste der Regengötter handelt. Frei stehende Bauwerke gibt es auf dem Tetzcotzinco heute nicht mehr. Erhalten sind dagegen drei zum Teil in die Felsen gehauene Tempel! Es handelt sich da um den nach Osten gerichteten „Thron des Nezahualcoyotl“ (dessen Thron-Estrade in Wirklichkeit wohl der Platz für das Götterbild war; haben wir es doch mit nichts anderem als einem Tempel der Nacht- und Unterweltsonne bzw. des Todesgottes zu tun); feiner um einen nach Westen orientierten Tempel der Erd- und Maisgöttin Tonantzin sowie um den unmittelbar unterhalb des Gipfels gelegenen und nach Osten gerichteten Tempel, der wahrscheinlich dem Hochgott Tonacatecútlí diene. Die Gesamtanlage war also nicht einfach ein „Sanssouci“ der Könige von Tetzco, und es verbleibt deshalb die Auf-

gabe, aus der angedeuteten Bestandsaufnahme auf das zugrunde liegende Weltbild zu schließen. Man darf in dieser Hinsicht wohl anknüpfen an eine gewisse, wenn auch nicht mit kanonischer Strenge durchgeführte Gesetzmäßigkeit in der Verknüpfung von Göttern mit den vier (oder fünf oder sechs) Weltgegenden, die auch hier in drei der vier Fälle zutrifft. Heranzuziehen ist nach Krickeberg ferner die Bedeutung der Berge und Höhlen für das altmexikanische Weltbild. Ausgehend von der Erkenntnis, daß solche schon in der legendären Urgeschichte eine Rolle spielen, wo sie ursprünglich im Westen zu suchen sind, führt ein Exkurs über die Vorstellungen der Alten, die sich mit den Begriffen Colhuacan, Cincalco und Chicomoztoc verbinden, in ihrem Zusammenhang mit der Himmelsbergvorstellung Krickeberg zu dem Schluß, daß Tetzcotzincó nichts anderes als ein Abbild des Himmelsberges war, den man sich mit Grotten und Höhlen versehen dachte, in denen die Gottheiten wohnten.

Der zweite in diesem Bande behandelte mexikanische Felsentempel, der eine noch ausführlichere Untersuchung als der Tetzcotzincó erfährt, befindet sich bei dem Ort Malinalco (p. 123—197), der 14 km östlich von Tenantzinco im Südwesten des Staates México liegt. Die Tempelanlage wurde erst 1936 von dem verdienstvollen mexikanischen Archäologen José García Payón entdeckt und erlebte bisher keine umfangreichere Veröffentlichung. Die Bauten befinden sich auf der Süd- und Ostseite eines Felsklotzes, in den sie zum Teil hineingearbeitet sind; davor verbleibt am Berghang nur eine schmale Terrasse mit aus Mauerwerk aufgeführten, kleineren Baulichkeiten. Bei dem eigentlichen Monolithentempel „liegt also der für Amerika einzigartige Fall vor, daß die ganze vordere Hälfte eines Bauwerks, einer typischen mexikanischen Stufenpyramide nämlich, sowie das Innere des rückwärts, auf der Plattform stehenden Tempels mit allen Teilen, sogar mit sämtlichen Skulpturen, aus dem Felsen herausgehauen wurden, ebenso wie bei den Grottentempeln Ägyptens und Vorderindiens“ (p. 124). Die Anlage wird von Krickeberg auf Grund seiner eigenen Aufnahmen detailliert beschrieben; ganz besonders fällt hierbei die Cella ins Auge — ein Rundbau mit 4,87 m Durchmesser, der reichen Bildschmuck enthält, welcher hier nicht fortgeschleppt werden konnte, weil er aus demselben Felsen herausgehauen und unlöslich mit ihm verbunden ist. Wir erwähnen vor allem das Drachenmaulportal und die Skulpturen im Innern: ein Jaguar und drei Adler, die möglicherweise als Sitzgeräte für Götterbilder dienten. Wie gesagt, sind außerdem gemauerte Vorbauten auf der Terrasse vorhanden, die mit dem eigentlichen Tempel eine kultische Einheit bildeten, unter denen aber ein „tlachtli“ fehlt. Jenseits einer monolithischen Treppe, die wahrscheinlich bis auf den Gipfel führte, liegt ein anderer Baukomplex, den Krickeberg erstmals veröffentlicht. Das eine dieser Gebäude hat einen abgeplatteten ovalen Innenraum, während Rückwand und Teile der Seitenwände des anderen Tempels vom natürlichen Felsen gebildet werden — wobei die Bezeichnung der beiden Gebäude als „Tempel“ allerdings fraglich ist und wohl eher an eine Verwendung als Priesterhaus bzw. Versammlungshalle gedacht werden muß. Die älteste Bebauung in Malinalco trug der Berggipfel, dessen Ruinen indes noch nicht freigelegt worden sind.

Im Anschluß an diese detaillierte Beschreibung tritt Krickeberg in eine nicht weniger minutiöse historische, archäologische und religionsgeschichtliche Deutung ein. Er erinnert zunächst daran, daß Malinalco bei Eintritt der Conquista noch keine fünfzig Jahre aztekisch gewesen war. Die eigentliche Bevölkerung dieser Gegend waren die Malinalca, die zwar in die aztekische Tradition einbezogen wurden, in Wirklichkeit aber ebensowenig Nahuatl waren wie ihre Nachbarn, die Matlatzinca, sondern wie diese zu der ursprünglichen, den Otomí verwandten Bevölkerung des Hochtals von Toluca gehörten. In einem geschichtlichen Überblick weist der Verfasser u. a. darauf hin, daß schon 1127 einmal eine Nahuatl-Kolonie nach Malinalco entsandt worden war. Um der Ausdehnung der Tarasken entgegenzutreten, unternahm später der aztekische König Axayacatl (1469—83) die Unterwerfung der Region und legte 1477 eine aztekische Garnison nach Malinalco; ihr folgte in den anschließenden Jahren die Durchdringung mit aztekischen Kolonisten, die zu einer weitgehenden Aztekisierung der Vorbevölkerung führte. Noch während der Belagerung von Tenochtitlán unterwarf Andrés de Tapia Malinalco, während Sandoval Toluca nahm. In der kurzen Spanne der aztekischen Herrschaft fand, wie gesagt, eine so gründliche Assimilierung statt, daß die alte Sprache, die ursprünglichen Ortsnamen und die überkommene Religion fast völlig verdrängt wurden. Stärksten Einfluß übte auch die



aztekische Kunst, wie es sich in Malinalco ebenso wie in Calixtlahuaca, z. B. in den auftretenden Rundtempeln, dokumentiert.

Krickeberg weist sodann den aztekischen Ursprung des Monolithtempels nach, der 1501 begonnen wurde, während der letzte Anlauf zu seiner Vollendung 1515 feststellbar ist. Dabei erheischen wichtige stilistische Besonderheiten eine tiefer schürfende Untersuchung: so der Rundbau, bei dem ein rechteckiger Vorderteil und ein runder Hinterteil ineinander übergehen. Dieser Bautyp dient im vorliegenden Falle nicht wie in anderen dem Quetzalcohuatl-Kult, sondern — wie Krickeberg in längerer und scharfsinniger Argumentation beweist — dem Kulte des von den Nahuatl mit Tezcatlipoca identifizierten süd-mexikanischen Gottes Tepeyollotli, der aber später auch Quetzalcohuatl weitgehend angeglichen wurde. In diesem Zusammenhange geht der Verfasser ausführlich auf die Bedeutung des Drachenmaulportales ein; er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß diese Architekturform zusammen mit dem Kulte von Gottheiten übernommen wurde, die den „Itzamná-Typ“ des höchsten Wesens verkörperten, wozu beispielsweise Tepeyollotli und Uotan gehören. Offenbar wollten die Azteken bei der Verbindung des Drachenmaulportals mit dem Felsentempel einen Himmels- oder Unterweltsachen wiedergeben. Ausführungen über Adler und Jaguar als Symbole des aztekischen Kriegers leiten die Untersuchung über die Skulpturen des Tempels ein, wobei sich ergibt, daß unbeschadet der zeitlichen Distanz von sieben Jahrhunderten ebenso religiöse wie künstlerische Fäden zwischen dem „Alten Reich“ der Maya und dem späteren nördlichen Mexiko bestehen.

Unter den weiteren Beispielen mexikanischer Felsplastik (p. 197—239) haben die sich an verschiedenen Orten findenden sogenannten „Bäder“ und „Brunnen“ wahrscheinlich die gleiche religiöse Bedeutung des Regenzaubers und Regengotkultes wie im Falle des Tetzcotzinco gehabt. Nach kürzerer Besprechung der Monumente von Tecomal, vom Cerro de Acatzinco, von Tlacotepec und Tuzapan, die zum Teil noch einer wissenschaftlichen Untersuchung harren, geht Krickeberg auf die größte aller Steinfiguren des mexikanischen Altertums ein, den Monolith von Coatlican, den man auch als ein noch unfertiges Werkstück betrachtet hat und den Krickeberg mit Rücksicht auf seine Größe als Felskulptur behandelt. Der Monolith zeigt den archaisch-monumentalen Stil der älteren Phase der Hochkultur; er läßt sich zwar nicht als eine bestimmte Gottheit deuten, hatte aber vermutlich etwas mit dem Kulte des Regengottes zu tun (ohne indes mit dem überlieferten alten Tlaloc-Idol auf dem Berge des gleichen Namens identisch zu sein). Voraztekischen Ursprungs sind auch die Subterraneen von Xochicalco. Hier handelt es sich insgesamt um nicht weniger als zehn verschiedene Anlagen, darunter die bekannteste, „Los Amates“ genannte, die sämtlich im wesentlichen einen T-förmigen Grundriß zeigen. Ihnen sind weitere im Felsen ausgehöhlte Anlagen an verschiedenen Stellen des nördlichen mexikanischen Hochlandes, besonders im Gebiet von Tlaxcala, zur Seite zu stellen. Allen gemeinsam ist eine typische Bauform, die gewiß irgendwie mit dem Religiösen zusammenhing. Ihre Bedeutung erschließt Krickeberg durch eine vergleichsweise Heranziehung der unterirdischen Grabkammern von Mitla. Auch die Subterraneen von Xochicalco sind Totentempel und Krypten zur Bestattung von Fürsten und Priestern, aber auch Tempel des höchsten Gottes gewesen. Aufschlußreich ist gerade in dieser Hinsicht auch der Höhlentempel des Quen Santo von Chaculá (Guatemala); Krickeberg kann dabei auf die Verankerung des Höhlenkultes im südlichen Mexiko, selbst noch unter den heutigen Indianern, verweisen. Neben den Kulthöhlen waren aber ein zweiter Ausgangspunkt der Subterraneen die unterirdischen Grabkammern, die vor allem bei den Zapoteken verbreitet waren und besonders von A. Caso auf dem Monte Aibán, in Mitla und auf dem Cerro Yucufudahui erforscht worden sind. „Die Parallelen zwischen den Subterraneen Xochicalcos einerseits, den Kulthöhlen und Kammergräbern des südlichen Mexico andererseits sind ein klarer Beweis für den Zusammenhang der drei Formen“ (p. 235). Der Ursprung der Anlagen lag dabei sicher im Süden, wie neben anderen Gesichtspunkten das Vorkommen unterirdischer Grabkammern auch im Maya-Gebiet — gegenüber der unentwickelten Grabarchitektur des nördlicheren Mexiko — beweist. Sie sind zeitlich anzusetzen zwischen 1000 und 1300 p. Chr., Kultgrotten und Kammergräber reichen aber wesentlich weiter zurück.

Die Darlegungen des Verfassers werden durch 94 Abbildungen im Text und 49 Tafeln veranschaulicht und in ihrer Beweiskraft unterstützt, von denen nicht



wenige eine Ausbeute seiner Studienfahrten sind. Eigene Anschauung der wichtigsten hier behandelten Monumente und eine jahrzehntelange museale Erfahrung haben sich in diesem Buche mit einer seltenen Kenntnis der Literatur (über die ein 20 Seiten umfassendes Verzeichnis Rechenschaft gibt) vereinigt. So drückt profunde Beherrschung des Stoffes dem Werke ebenso ihren Stempel auf wie tiefschürfende wissenschaftliche Kontroverse. Es verdient dabei auch besonders hervorgehoben zu werden, daß mit die wichtigsten hier behandelten Denkmäler von Krickeberg erstmals ausführlich untersucht worden sind! Mit Interesse darf man deshalb dem zweiten Bande entgegensehen, der von den Felsbildern Mexikos und Guatemalas handeln soll.

Hermann Trimborn.

Krickeberg, Walter: „Altamerikanische Goldschmiedekunst.“ In „Achat, Zeitschrift für die Freunde der Mineralogie, Edelsteinkunde und Goldschmiedekunst“. Jahrgang 1, Heft 11, Hamburg 1948, S. 199—206

Der mit vier Abbildungen geschmückte Aufsatz bietet auf wenigen Seiten einen für den Laien bestimmten und bei aller Gedrängtheit vollkommen klaren Abriss der präkolumbischen Metalltechnik. Über die verwendeten Metalle und ihre Legierungen, die metallurgischen „Kulturkreise“, Gewinnung der Rohstoffe, die Verarbeitung, besonders den Vollguß und Guß in verlorener Form, über Plattierung, Färbung, Löten und Schweißen wird eine Ergebnisübersicht nach dem neuesten Stande der Amerika-forschung gegeben. Die Schlußbemerkung über die autochthone Selbständigkeit der gesamten indianischen Kulturentwicklung bedarf vielleicht doch eines Vorbehalts.

Hermann Trimborn.

Burland, C. A.: *Art and Life in Ancient Mexico*. With 47 Half-tone Illustrations and many Line drawings. Oxford, Bruno Cassirer, 1948. 112 S.

Die mexikanische Altertumsforschung hat in den letzten 20 Jahren zu ungeahnten neuen Funden und Erkenntnissen über das Nacheinander und Nebeneinander verschiedener Kulturen geführt, von denen teilweise bis dahin überhaupt noch nichts bekannt war. Dazu sind zahlreiche Funde von Altertümern gekommen, die unsere Achtung vor den hohen künstlerischen Leistungen der mexikanischen Stämme gesteigert haben. Hierdurch ist eine umfangreiche moderne Literatur besonders in Mexico selbst und in den Vereinigten Staaten gerade kurz vor und im letzten Weltkrieg entstanden, unter der sich auch einige zusammenfassende Darstellungen der altmexikanischen Kulturgeschichte befinden. In Europa sind demgegenüber seit den für ihre Zeit ausgezeichneten Handbüchern von Beuchat (*Manuel de l'Archéologie Américaine*, 1913) und Joyce (*Mexican Archaeology*, 1914) nicht wieder gleichwertige moderne Darstellungen erfolgt. Es fehlt auch an allgemeinverständlichen Einführungen in die Kulturgeschichte Mexicos. Diese Lücke will das Buch von Burland schließen, der es versteht, in klarem, fesselndem Stil den Leser durch die einzelnen Kulturen Altmexicos zu führen. Er baut seine Ausführungen auf die modernen Ergebnisse der stratigraphischen Forschung im Hochtal von Mexico und an der Golfküste auf und schildert das Leben der vorkolumbischen Bewohner nach der Überlieferung, die durch die aztekische Geschichte unmittelbar vor der Eroberung auf uns gekommen ist. Das ausgezeichnete Bildmaterial ist den Schätzen des Britischen Museums entnommen. Im Anhang ist eine übersichtliche Einführung in die Bilderschrift, die Zeitrechnung und eine chronologische Tabelle der Kulturabfolge gegeben. Das Schriftenverzeichnis, für den englischen Leser bestimmt, enthält die wichtigste Literatur zum Studium der mexikanischen Altertumskunde. Mit Absicht hat der Vf. die Mayakultur nicht mit berücksichtigt. Sie ist durch die moderne Forschung in solchem Umfang entschleierte worden, daß sie einer selbständigen Darstellung bedarf.

Als Einführung wird das Buch weiten Kreisen auch außerhalb Englands in Europa willkommen sein.

Franz Termer.

Hendrichs Pérez, Pedro R.: *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones en la región del Río de las Balsas*. Band I: 260 S., mit 2 Karten und 128 Abb. (davon 4 in Farben), México 1945; Band II: 253 S., mit 18 Abb., México 1946.

Dieses Buch handelt von der Gegenwart und von der Vergangenheit der bäuerlichen Bevölkerung eines Teiles von Guerrero, und zwar der Tierra caliente zu beiden Seiten des mittleren Balsalaufs und der „Sierra“ der flankierenden Gebirge, einer Landschaft also, die aus verkehrstechnischen Gründen bis heute wenig erforscht worden ist. Der Verfasser hat dieses Land im Laufe von sechs Jahren häufig besucht und ist zu Pferd und zu Fuß dort hin und her gezogen, vor allem, um die fast ausgestorbene Sprache der Cuiclateco zu studieren, die nurmehr von wenigen alten Leuten in San Miguel Totolapan gesprochen und verstanden wird. Auf der allerdings vergeblichen Suche nach weiteren Resten dieser Sprache hat er das ganze Gebiet in einer Weise kennengelernt, die es ihm nun ermöglichte, in den hier besprochenen beiden Bänden einen reichen Stoff völkerkundlicher, folkloristischer, sprachwissenschaftlicher und archäologischer Art vor uns auszubreiten; die Ausbeute an archäologischen Funden litt dabei allerdings unter der Vegetationsfülle und der Insektenplage der Regenzeiten, in denen der Verfasser seine Feldarbeit durchführen mußte.

Von der Vielseitigkeit des Inhalts gibt am besten eine Aufzählung der behandelten Themen Kunde: die Landschaft, die bäuerliche Bevölkerung, Bodenbau, Jagd, Fischfang, die namengebenden „Balsas“, Seilerei, die Dorfanlagen der Sierra, die bäuerliche Behausung, Maisspeicher, Viehhaltung, regionale Gewerbe, Kleidung, Volksglaube und -brauch, Zauberglaube und Nagualismus, regionale Ausdrücke, die Nahuatl-Indianer der Sierra, die Cuiclateco von San Miguel Totolapan, der befestigte Berg Cantón, alte Kupferminen und vorkolumbische Metalltechnik, Bemerkungen zur Archäologie und ein erklärendes Verzeichnis der Aztekismen.

Zwischen der Drucklegung des ersten und des wesentlich sprachwissenschaftlich gedachten zweiten Bandes hatte der Verfasser die Möglichkeit einer weiteren Reise, die ihn flußabwärts bis zum Pazifik führte und ihm so die Kenntnis einer „zona árida o semidesértica“ vermittelte, deren Trockenheit in einem solchen Gegensatz zum mittleren Balsastale steht, daß offenbar auch schon die vorkolumbischen Kulturverhältnisse tiefgreifend davon beeinflusst worden sind. Deshalb benutzte Hendrichs die neugewonnenen Eindrücke, die Ergebnisse dieser späteren Reise als Nachträge in den zweiten Band einzuschalten, wobei es sich um die folgenden Themen handelt: die anthropogeographische Umwelt, historische Gründe für das Verschwinden der Eingeborenenbevölkerung, die Praktiken der „curanderos“ (Medizinmänner) als folkloristische Überbleibsel unter dem westlichen Landvolk im Gegensatz zu dem hier fehlenden Nagualismus des mittleren Balsastals und die Haltung der Landbevölkerung gegenüber den wildwachsenden Pflanzen.

Die Themenfolge des ersten Bandes greift der Verfasser dann wieder mit den folgenden Abschnitten auf: San Antonio de las Huertas (mit Sprachaufnahmen eines restlichen Nahuatl-Dialekts), „La Horca“ (oder comelagatoazte, das kultische „Schaukelspiel“) und das frühkoloniale Volksfest „La ida a México“ (mit dem Wettkampf zweier Parteien), vierfüßige Mahlsteine und Reibschalen. Den vorwiegenden Inhalt dieses Bandes aber bilden die sprachwissenschaftlichen Forschungsergebnisse: vier Dialekte des Nahuatl im nordwestlichen Guerrero (mit vergleichender Untersuchung, Textproben und Vokabular), vor allem aber eine Erfassung der Reste des Cuiclateca, die mit einer Grammatik, einem Vokabular und Sprachproben die Seiten 130 bis 246 (davon allein das Wörterverzeichnis die S. 154–244) füllt.

Eine Zusammenfassung ethnographischer, sprach- und kulturgeschichtlicher Ergebnisse gibt Hendrichs schon in dem „Resumen“ zum ersten Band. Hier werden mögliche Einflüsse der nördlich angrenzenden Matlatzinca auf den Raum von Guerrero aufgezeigt und wird andererseits nachgewiesen, daß trotz der beträchtlichen Ausbreitung der Cuiclateco (von der „Costa Grande“ bis zur Grenze des Valle de Toluca) kaum von einer sprachlichen und kulturellen Beeinflussung ihrer Nachbarn gesprochen werden kann. Es besteht nach den Forschungen Hendrichs' auch keine Verwandtschaft des Cuiclatekischen weder mit dem Taraskischen noch mit dem Nahuatl. Ferner haben sich keine Spuren sonstiger Sprachen in ihrem Lande erhalten; es gibt aber einige wenige Wörter, die keiner bekannten Sprache zuzuordnen sind.

Dagegen ließe sich eine gedachte Linie ziehen, die den Raum in nordsüdlicher Richtung scheiden würde, zwischen vorwiegendem (westlichen) taraskischen und vorwiegendem (östlichen) Nahua-Spracheinfluß. Wer waren nun die „Tolteken“, die nach dem Codex von Jucutácato auf der Suche nach Kupferminen in die Tierra caliente der Cuitlateco drangen? Anscheinend waren es Menschen mit einer Nahua-Sprache archaischen Dialekts, die aber unter taraskischer Oberhoheit standen. Möglicherweise wurden durch die von ihnen geförderte Entwicklung des Kupferbergbaus die späteren Inkursionen der Azteken (um 1500) ins Leben gerufen, deren Bestreben es offenbar war, sich selber die Kupferminen zu verschaffen und den Vorrang der Tarasken auf diesem Gebiete einzuholen. Aus archäologischen Spuren kann man auf den erbitterten Kampf um diese „Grenze“ schließen, bei dem sich aber bis zur Ankunft der Spanier die Tarasken einigermaßen behaupten könnten.

Viele Photos und Zeichnungen des Verfassers erläutern besonders die einheimischen Techniken. Das ausgezeichnete Werk bietet gleicherweise eine tief-schürfende Durchdringung des Stoffes wie eine lebensnahe Schilderung; es vereint so die Darreichung fachwissenschaftlicher Ergebnisse, vor allem auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, mit der erlebten Atmosphäre von Land und Volk und setzt die alte Tradition der die „Deutsche Mexikanistische Vereinigung“ tragenden Kreise in der Mexiko-Forschung hochwertig fort.

Hermann Trimborn.

Gusinde, Martin: Urmenschen im Feuerland. Vom Forscher zum Stammesmitglied. Wien, Paul Zsolnay Verlag, 1946. 389 S., mit 1 Karte und 82 Abbildungen.

Grundlegende Forschungsergebnisse werden in diesem Buche gemeinverständlich dargestellt, und sicher hilft eine so sympathische Art der Darreichung dazu mit, die Anliegen der Völkerkunde in weitere Kreise zu tragen. Um auch dem Nichtfachmann eine Vorstellung von der universalgeschichtlichen Tragweite der behandelten Probleme zu geben, holt die Darstellung über eine reine Beschreibung hinaus weiter aus und dringt in Fragen der allgemeinen Menschheitsgeschichte vor.

In anschaulicher und gewinnender Schilderung läßt der Verfasser uns den Verlauf seiner vier Feuerlandreisen (1918—1924) und seinen zweieinhalbjährigen Aufenthalt unter den Eingeborenen miterleben. In einer glücklichen Weise wird die Darreichung der eigentlichen Forschungsergebnisse in eine lebensnahe, durch ausgezeichnete Photos unterstützte Erzählung hineinverwoben; die meisterliche Beschreibung der Landschaft verdient da besonders genannt zu werden. Allerdings würde auch der Laie eine Karte in übersichtlicherem Maßstab begrüßen.

Ausgehend von der Entdeckungsgeschichte des Feuerlandes (und von dem tödlichen Kontakt! seiner friedlichen Einwohner mit den weißen Kulturbestien) wird ein Bild des Lebens und Denkens der feuerländischen Menschen entrollt, dessen Vielfältigkeit Gusinde in die folgenden Abschnitte ordnet: „Im Alltag der Jägernomaden“, „Das Tagewerk der Wassernomaden“, „Freite und Ehe“, „Die feuerländische Familie“, „Die Jugendweihe“, „Geheime Männerzeremonien“ und „Die Geisteswelt der Feuerländer“.

Gusinde beschränkt sich, wie gesagt, dabei nicht auf eine ethnographische Schilderung, sondern gibt ethnologische Auswertung der teils aufsehenerregenden Ergebnisse, für deren Authentizität seine Sprachbeherrschung und seine innige Lebensgemeinschaft mit den Eingeborenen bürgen. Die Richtlinien der kulturhistorischen Methode werden hier folgerecht angewandt, und mit Recht wird der methodische Ausgangspunkt unterstrichen, daß die Völkerkunde ein Zweig der geschichtlichen Forschung sei. Eine andere Frage ist, ob man dem Autor bei seinen sämtlichen Antworten folgen muß. Spiegeln die Feuerländer „nahezu unverfälscht“ jenes Holz- und Knochenzeitalter wider, das Gusinde das altertümlichste Kulturgefüge in der gesamten Menschheitsentwicklung nennt, wenn es bislang auch nur ein theoretisches Postulat des Vorgeschichtlers geblieben ist? Und haben sie uns getreu die grundlegenden Zustände am Urbeginn der Menschheit überliefert? Alles, was der Verfasser über das Familien- und Gruppenleben sagt, beweist nicht den Ursprung der öffentlichen Verbände aus dem Schoß der Familie; allein die gerade von ihm wiederholt unterstrichene Existenz allgemein bekannter und anerkannter Rechtsnormen bezeugt — ebenso wie z. B. die verbindliche Jugendweihe und der öffentliche



Charakter der Ehe — das Vorhandensein eines öffentlichen Verbandes, so daß es auch hier schon „einen Staat, das heißt eine Gesellschaft mit Gesetzen“ (Montesquieu) gibt; denn auch das Recht der Feuerländer ist ja nicht das Recht einer einzelnen Familie, sondern das der Selknam oder der Yamana, so sehr eine umweltbedingte nomadische Streuung der Völkertrümmer den öffentlichen Verband als Lebensgemeinschaft gelockert hat.

Der Verfasser versteht es, nicht ohne idyllische Akzente auf seiner wirklichkeitsgetreuen Schilderung, uns diese Eingeborenen näherzubringen und dem Forscher und Laien die Einheit des Menschlichen zu erhärten. Er hat in der Tat, wie mit seinen bekannten großen wissenschaftlichen Werken, so auch mit dieser populären Veröffentlichung den untergegangenen Stämmen des Feuerlandes ein ewiges Denkmal gesetzt.

Hermann Trimborn.

**Eckert, Georg: Totenkult und Lebensglaube im Cauca-Tal.** Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hermann Trimborn. (Kulturgeschichtliche Forschungen. Hrsg. von Georg Eckert und Hermann Trimborn, Bd. 1.) Braunschweig, Albert Limbach, 1948. 62 S. 8<sup>o</sup>.

Seinen früheren Arbeiten über die alte Ethnographie des Cauca-Tals hat der Verfasser im Jahre 1943 eine spanisch geschriebene Abhandlung in der „Revista de Indias“ (Madrid) folgen lassen, die er nunmehr, um Abbildungen und Karten bereichert, in deutscher Übersetzung vorlegt. Sie bildet den 1. Band einer Reihe kulturgeschichtlicher Monographien, deren Erscheinen von den deutschen Ethnologen um so dankbarer begrüßt werden wird, als ihnen durch die jahrelange Stilllegung der „Zeitschrift für Ethnologie“ und des „Bäbler-Archivs“ jede Publikationsmöglichkeit abgeschnitten worden war.

Das Cauca-Tal gehört mit benachbarten Gebieten Nordwestkolumbiens und Panamas zu einer Kulturprovinz, in der wir den Bildungsprozeß der altamerikanischen Hochkultur noch in seinem Anfangsstadium beobachten können. Viele Kulturerrungenschaften, die bei den Azteken, Maya, Muisca und Inkaperuanern schon in hochentwickelter Form auftraten — auf politischem Gebiet z. B. starke Staatswesen mit einem mächtigen Herrschertum —, sehen wir hier noch im Werden, andere allerdings, wie die Goldschmiedekunst, schon in einem Grade der Vollendung, den man bei halben Naturvölkern nicht erwarten würde. Bei aller Verschiedenheit gibt es doch eine Anzahl Vergleichspunkte zwischen den einzelnen altamerikanischen Hochkulturen; zu ihnen gehört der präanimistische Lebensglaube, von dem das vorliegende Büchlein handelt. Auf der präanimistischen und animistischen Stufe der Religion wird das Mysterium des Todes ganz verschieden gedeutet; dort herrscht, wie F. Krause näher ausgeführt hat, die monistische Vorstellung von der Identität von Leib und Leben, hier der Glaube an einen Dualismus Körper-Seele, wobei man den Seelenbegriff gewöhnlich noch in eine stark körperhafte „Schattenseele“ und eine immaterielle „Hauchseele“ spaltet. Im Präanimismus ist der Verstorbene daher ein „lebender Leichnam“ mit durchaus irdischen Bedürfnissen. Da aber auch der Körper allmählich vergeht, suchte man ihn entweder mit äußeren Mitteln zu erhalten oder auf magische Weise zu verewigen, um den allein gefürchteten „zweiten Tod“ zu verhindern; der erste hat für das präanimistische Denken keine Schrecken, denn er gilt ihm ja nur als Übergang in eine andere Daseinsform. Natürlich trifft man die beiden Arten des Lebensglaubens bei keinem Volk in ganz reiner Form an, da sich schon frühzeitig Seelenvorstellungen mit den präanimistischen mischten; indessen überwiegen die letzteren und die daraus abgeleiteten Bestattungsgebräuche bei den frühen Hochkulturen Ägyptens, Vorderasiens, der Ägäis und des alten Amerika.

Das Cauca-Tal liefert hierfür viele Beispiele, die der Verfasser aus Quellenangaben und Funden zusammenstellt. Literarische Quellen fließen über dieses Gebiet ziemlich reichlich, und es sind darunter so zuverlässige und unvoreingenommene wie die Berichte Cieza de Leóns. Die archäologische Erforschung des Cauca-Tals ist leider noch zu jung, um den Schaden wettzumachen, der jahrhundertlang durch Grabräuber angerichtet wurde, die in der Neuzeit geradezu eine berufsmäßige Gilde, die „Guaqueros“, bildeten. Den besten und ausführlichsten Bericht über Gräberfunde im Cauca-Tal, den wir bisher besitzen, verdanken wir dem schwedischen Forscher Henry Wassén (1936). Die gleichfalls sehr bemerkenswerten Entdeckungen des

deutschen Geologen Georg Bürg (1937) und des kolumbianischen Gelehrten Gregorio Hernández de Alba (1938) beziehen sich auf ein schon außerhalb des Cauca-Tals gelegenes Gebiet, die Gebirgslandschaft Tierra Adentro zwischen Popayán und Neiva.

In vier Kapiteln erörtert der Verfasser die Behandlung der Leichen, die Gräber, die Beigaben und die allgemeine Einstellung gegenüber dem Tode. Auf der Vorstellung vom „lebenden Leichnam“ beruht die sorgfältige Konservierung des Leichnams oder einzelner Leichenteile durch Dörrung, die im Cauca-Tal ziemlich allgemein war. Die ausgestopften Menschenhäute der Lile sind ein besonders charakteristischer Fall, der aber, wie ich hinzufügen möchte, in Amerika nicht vereinzelt dasteht, denn man kennt die gleiche Art der Mumifizierung auch aus dem alten Virginien, während der Brauch der Pozo, über dem Totenschädel die Gesichtszüge mit Wachs zu modellieren, in Yucatán wiederkehrte. Die goldenen Gesichtsmasken und vielen goldenen Figuren von Menschen mit geschlossenen Augen (also von Toten), die man in den Gräbern der Quimbaya fand, stellen nach Eckert eine andere, magische Form der Konservierung dar: auch das Abbild soll den Verstorbenen in seiner ursprünglichen Form lebendig erhalten. Nur hier und da mischt sich in diese konsequente Weltanschauung ein animistischer Zug, wie die Feuerbestattung oder der Wiedergeburtsglaube, die nur selten oder nur in Randgebieten auftreten.

Schächte mit Seitennischen waren im Cauca-Tal die vorwiegende Form des Grabes. Was manche alten Autoren vom künstlerischen Wandschmuck der Gräber berichten, ist erst durch die Entdeckungen in Tierra Adentro bestätigt worden. Das Grab ist nach präanimistischer Anschauung die Wohnung des Toten, doch gibt es daneben noch ein Jenseits, das im Osten lag, wie sich aus der Orientierung der meisten Gräber ergibt. Präanimistisch ist auch die reiche Ausstattung des Toten mit Lebensmitteln, Waffen, Geräten und Schmuck. In den Gräbern des Cauca-Tals sind vor allem ungeheure Mengen von Goldschmucken und -figuren zum Vorschein gekommen, die für die Guaqueros der Hauptanlaß waren, die Gräber rücksichtslos zu zerstören. Daher wissen wir leider nur wenig über die Art der Beisetzung, vor allem über die Menschenopfer, die man dem Toten darbrachte. Die Cauca-Völker gaben dem toten Kaziken seine Lieblingsfrauen und Sklaven mit, wie die Sumerer nach den Funden Woolleys in den Königsgräbern von Ur, auf die Eckert hier verweist; man könnte auch einen Fund in der dem Cauca-Gebiet kulturverwandten Provinz Coclé (Panama) zitieren, wo Lothrop ein großes Fürstengrab mit den Skeletten zahlreicher getöteter Frauen und Diener ausgrub (Mem. Peabody Museum 7, Cambridge Mass. 1937). Die Tonfiguren, die in den Gräbern des Cauca-Tals zum Vorschein gekommen sind, bedeuten wahrscheinlich, wie die Uschebti der ägyptischen Gräber, nur eine Ablösung dieser tatsächlichen Menschenopfer durch Scheinopfer. — Eckert führt die Übersteigerung des Grabkultus im Cauca-Tal auf das aufstrebende Häuptlingstum zurück, das seine Macht und seinen Reichtum auch in einer anderen Daseinsform zu behaupten strebte.

Zu den charakteristischen Merkmalen des präanimistischen Lebensglaubens gehört nicht nur das durchaus freundschaftliche Verhältnis des Lebenden zum Toten, das ihn scharf von der animistischen Totenfurcht und Totenabwehr unterscheidet und dem hochentwickelten Ahnenkultus der Cauca-Völker zugrunde liegt, sondern auch ein ausgesprochener Gleichmut gegenüber dem Tode. Dies Gefühl konnte sich bisweilen bis zur Todessehnsucht steigern, so daß wahre Selbstmordepidemien ausbrachen, als die Indianer die Aussichtslosigkeit ihres Widerstandes gegen die spanischen Eroberer erkannt hatten. Eckert führt bezeichnende Beispiele hierfür von den Coconuco, Lile und Aurrá an.

W. Krickeberg.

Trimborn, Hermann: Vergessene Königreiche. Studien zur Völkerkunde und Altertumskunde Northwest-Kolumbiens. (Kulturgeschichtliche Forschungen. Hrsg. von Georg Eckert und Hermann Trimborn, Bd. 2.) Braunschweig, Albert Limbach, 1948. 270 S., 10 Abb. auf 8 Taf. 8<sup>o</sup>.

Über die alte Bevölkerung Northwest-Kolumbiens, d. h. des Gebietes zwischen dem Cauca und Atrato mit Einschluß des Golfes von Urabá und des Rio Sinú, herrscht noch heute trotz der verhältnismäßig reich fließenden spanischen Quellen ziemliche Unklarheit, wie die neueste und sozusagen offizielle Darstellung im vierten Bande des vom Bureau of Ethnology (Washington) herausgegebenen „Handbook of South



American Indians" (1948, S. 297 f. mit der Karte bei S. 350) beweist. Hier findet man Völker-, Kaziken- und Landschaftsnamen als Stammesbezeichnungen nebeneinander, selbst wenn sie sich, wie Guaca, Nutibara und Abibe, auf das gleiche Gebiet beziehen, während auf der anderen Seite so wichtige ethnographische Begriffe wie Dabaiba fehlen (S. 307, 314, 315, 316, 317, 319, 320). Auch die sprachliche Klassifikation dieser Stämme ist nicht damit abgetan, daß man sie alle den Chocó zuweist, wenn dies auch bei der heutigen indianischen Bevölkerung richtig sein mag (S. 308, 329). In diesem Völkerchaos auf einem Teilgebiete Ordnung und Klarheit geschaffen zu haben, ist das große Verdienst des vorliegenden Buches, dessen Hauptabschnitte 1943/4 in spanischer Sprache in der „Revista de Indias“ (Madrid) erschienen und jetzt für die deutsche Ausgabe vom Verfasser überarbeitet und erweitert wurden. Hermann Trimborn ist seit vielen Jahren in Europa der führende Forscher auf dem Gebiet der kolumbischen Altertumskunde; es befremdet daher einigermaßen, daß sein Name in dem fast 400 Autoren umfassenden Literaturverzeichnis des oben erwähnten „Handbook“-Bandes fehlt, ebenso wie übrigens auch der Name seines Hauptschülers Georg Eckert. Wie nicht anders zu erwarten war, zeigt auch das vorliegende Werk alle Vorzüge Trimborns: seine umfassende Quellenkenntnis, kritische Schärfe, große Darstellungskunst, vor allem aber seine Fähigkeit, die Probleme von einer höheren Warte aus zu behandeln und daher nicht nur für die Ethnographie, sondern auch für die Kulturgeschichte des alten Amerika Bleibendes zu leisten.

Das Werk zerfällt in drei eng miteinander zusammenhängende Teile: „Die Königreiche Guaca und Nore“, „Die Minen von Buriticá“ und „Das Dorado von Dabaiba“. Da die archäologische Erforschung Nordwest-Kolumbiens noch in den Kinderschuhen steckt und die moderne Indianerbevolkerung des Gebietes sich infolge einer schon vor der spanischen Conquista beginnenden Umschichtung ethnographisch stark verändert hat, liegt das Schwergewicht der Untersuchung hier auf der Auswertung der alten spanischen Berichte, von deren Quellenwert der Verfasser jeweils am Anfang der drei Teile ausführlich handelt. Im Zusammenhang damit rekapituliert er auch die ereignisreiche Entdeckungsgeschichte des Atrato, seines Hauptnebenflusses Río Sucio und des Übergangs zum mittleren Cauca-Tal. Diese Gebiete gehören zu den am frühesten erschlossenen Teilen der altamerikanischen Kulturländer. Den Atrato-Fahrten des genialen Conquistadors Vasco Núñez de Balboa (1512–14), die noch von Sta. María la Antigua am Golf von Urabá ausgingen, folgten nach der Gründung Cartagenas (1533) viele ähnliche Züge ins Atrato- und Cauca-Tal, beginnend mit dem Überlandmarsch Francisco Césars über die Sierra de Abibe nach Guaca (1536). Manche von den Expeditionsleitern hinterließen wertvolle Berichte, wie Balboa, Juan Vadillo — der auch über seinen Vorgänger César spricht — und Jorge Robledo; zu den Begleitern der beiden letzteren gehörte überdies Pedro de Cieza de León, einer der größten Geschichtsschreiber des alten Amerika. Auf Augenzeugenberichten beruht auch das, was in den Dekaden Petrus Martyrs, dem Geschichtswerk Oviedos, den „Elegías“ des Juan de Castellanos und den „Noticias Historiales“ des Pedro Simón über die in Frage kommenden Gebiete steht. Die Zitate aus diesen zahlreichen Quellen in dem 54 enggedruckte Seiten umfassenden Anhang verbindet der Verfasser vielfach mit der genauen Wiedergabe der spanischen Texte, wodurch der Wert des Buches für den deutschen Benutzer ungemein erhöht wird, da es heute schwer sein dürfte, die einschlägigen Werke in deutschen Bibliotheken zu erhalten.

Die Züge der Spanier folgten ziemlich genau einer uralten kolumbischen Handelsstraße, auf der das Gold des Innern gegen Sklaven, Pekaris, Fische, Salz und gewebte Decken der Küstenländer ausgetauscht wurde. Sie verlief über die drei kleinen indianischen „Reiche“ Dabaiba, Guaca und Nore, über deren genaue Lage die Ansichten noch in der neuesten Literatur weit auseinander gehen, was z. T. damit zusammenhängt, daß man im 16. Jahrhundert unter der viel genannten Sierra de Abibe einen anderen Gebirgszug verstand, als gegenwärtig. Nach Trimborns Untersuchungen, denen bereits die deutschen Geographen Regel (1897) und Kunst (1913) vorgearbeitet haben, steht es nunmehr fest, daß Guaca und Nore am Westhang der Westkordillere im Gebiet der Quellflüsse des Río Sucio lagen (Nore südlich von Guaca im Tal von Frontino) und Dabaiba weiter abwärts am gleichen Flusse ungefähr an der Stelle, wo es noch heute zwei kleine Orte dieses Namens gibt. Von Nore führte die Handelsstraße weiter über die Kordillere ins Cauca-Tal zu dem Orte Buriticá



unweit Antioquias. Er war in alter Zeit durch seine Goldbergwerke berühmt und wahrscheinlich der Hauptlieferant des Goldes, das die drei kleinen Reiche, vor allem aber Dabaiba in den Augen der Spanier zu einem geheimnisvollen Dorado machte, dessen Glanz den des später berühmt gewordenen Fabelreiches Manoa im Osten der Anden noch überstrahlte.

Walter Lehmann betrachtete schon vor dreißig Jahren die Indianer, in deren Händen dieser Goldhandel lag, als Ausläufer der *Cueva*, also als Chibcha-Stämme, und glaubte, daß sie noch bis ins mittlere Cauca-Tal reichten. Hierfür sprechen in der Tat außer den regen Handelsbeziehungen zwischen ihnen und Darién spanische Angaben; nach diesen verstanden einerseits die *Cueva* die Sprache von *Guaca* und *Nore* ohne große Schwierigkeiten und war andererseits dieselbe Sprache mit der um Antioquia herum gesprochenen identisch. Dadurch werden die sprachlichen Klassifikationen des betreffenden Gebietes, die kolumbische Forscher (Posada Arango, Uribe Ángel, Restrepo Tirado, Cuervo Márquez u. a.) versuchten, z. T. hinfällig. Trimborn hat sämtliche Wörter, die von den Sprachen am Río Sucio überliefert worden sind, mit Sorgfalt zusammengetragen und stellt fest, daß die häufige Endsilbe *-iba* oder *-ibe* auch in den *Cueva*-Dialekten auftritt; ferner enthält der Name des Kaziken Nutibara von Guaca möglicherweise das *Cueva*-Wort *tiba* „Hauptling“. Daß auch die Dabaiba zur gleichen Stammesgruppe gehörten, geht aus dem Verhalten des *Cueva*-Kaziken Cemaco nach seiner Vertreibung durch die Spanier hervor: Er suchte sofort Anschluß bei den Dabaiba und verband sich mit ihnen und den Kaziken dreier Nachbarstämme, als Núñez Balboa einen Zug nach Dabaiba unternahm. Zwanzig Jahre später geschieht etwas Ähnliches: Der Kazike Nutibara von Guaca läßt alle Goldschätze aus den Gräbern seines Landes nach Dabaiba bringen, um sie dem Zugriff Vadillos zu entziehen. Beides läßt darauf schließen, daß die Indianer in Darién und am oberen Río Sucio die Dabaiba als ihre nächsten Verwandten betrachteten. — Wie Trimborn abschließend betont, stellen die *Cueva* des Río Sucio nur den letzten Pfeiler einer Brücke zwischen Darién und dem Cauca dar inmitten eines Meeres von Chocó-Stämmen. Die Chocó sind ein Volk isolierter Sprache, das heutzutage den ganzen Raum zwischen der pazifischen Küste und der Westkordillere Kolumbiens einnimmt, aber schon im Zeitalter der Entdeckungen im Norden und Süden des Río Sucio saß oder vielmehr den alten Chibcha-Stämmen dieser Gebiete seine Sprache aufgezwungen hatte; das geht aus der Verbreitung von Chocó-Flußnamen auf *-do* hervor. Die Chocó sprechenden *Catío* im Norden des Río Sucio, heute der Hauptstamm am Sucio und Sinú, waren vielleicht einer dieser „chocoisierten“ Stämme, ebenso wie die *Tatabe* im Südwesten von Nore.

Natürlich ging die allmähliche Umwandlung der Bevölkerung nicht ohne starke Rückwirkung auf ihre Kultur vor sich. Der Verfasser hat in jedem der Hauptabschnitte seines Buches eine genaue Analyse der kulturellen Verhältnisse vorgenommen, auf die hier im einzelnen natürlich nicht eingegangen werden kann; das Gesamtbild ergibt jedenfalls, daß im Entdeckungszeitalter am Río Sucio die „subandinen“ Züge (wie sie die Autoren des „Handbook“ nennen) überwogen, d. h. diejenigen Elemente, die diese alten Chibcha-Stämme mit den übrigen andinen Völkern höherer Kultur teilten. Besonders bezeichnend für die Verwandtschaft mit den *Cueva* und für den Gegensatz zu den Chocó und den Stämmen im Osten des Golfes von Urabá sind die intensive Bodenkultur, das Auftreten der Speerschleuder an Stelle des Bogens (Guaca und Nore), das Fehlen von Blasrohr und Pfeilgift, von Pfahlbau, Hängematte und Rindenstoffkleidung, an deren Stelle baumwollene getragen wird. Einflüsse von seiten der Stämme in den Tropenwäldern zeigen sich jedoch bereits darin, daß in Dabaiba die Bodenkultur — für die allerdings am mittleren Río Sucio die Bedingungen wegen des sumpfigen Bodens und der häufigen Heuschreckenplagen wenig günstig lagen — hinter dem Fischfang zurücktrat und der Bogen (aber ohne Pfeilgift) gebraucht wurde und daß es einzelne kleine Stämme in der Nachbarschaft des Río Sucio (die *Tatabe* und *Abibeiba*) gab, die zum Schutz vor Feinden in Baumhäusern lebten. In Guaca und Buriticá sicherte man sich gegen feindliche Überfälle dadurch, daß man Bergfestungen anlegte. Auch der Kannibalismus, der in Guaca, Nore und Buriticá erschreckende Ausmaße angenommen hatte, in Dabaiba dagegen wie bei den *Catío* und sonstigen subandinen Völkern fehlte, war vielleicht von den Waldstämmen übernommen worden. Er richtete sich in den drei genannten Gebieten nur gegen Stammesfremde, wurde im wesentlichen nur von Kaziken geübt und trug in Guaca und Nore insofern eine besonders merkwürdige Note, als die Kaziken Kinder mit

Sklavinnen erzeugten oder von Sklaven mit Frauen ihrer eigenen Verwandtschaft erzeugen ließen, nur um sie zu verzehren. Nach Trimborns einleuchtender Vermutung wurde auch in diesen beiden Fällen das Kind nicht als stammeszugehörig betrachtet, während das Verzehren des Kindes einer Sklavin durch den eigenen Vater vielleicht auf das Eindringen mutterrechtlicher Anschauungen in eine sonst streng vaterrechtliche Gesellschaft hindeutet. Denn nur eine Anschauung, nach der der Vater mit dem Kinde nicht unmittelbar verwandt ist, würde die Unnatur der Sitte verständlich machen.

Daß diese kleinen Cueva-Stämme trotz aller barbarischen Züge schon eine Frühform der andinen Hochkultur darstellen, tritt vor allem in ihrer Goldindustrie, politischen Organisation und Religion hervor. Beim alten Goldbergbau von Buriticá gab es nach der Schilderung des Engländers White tiefe, enge Schächte mit Trittlöchern in den Wänden, Grubenlampen, die mit dem Fett geopfelter Sklaven gespeist wurden, und hölzerne Brechstangen zum Loslösen des Erzes. Dabaiba war die Hauptstätte der Weiterverarbeitung des Goldes zu Halb- und Fertigwaren, denn der Kazike unterhielt hier ein Schmelzwerk mit hundert Arbeitern; es war ferner der Hauptumschlagsplatz, da der Kazike das Monopol im Zwischenhandel mit Darién beanspruchte. Diese kleinen Kaziken waren durchaus keine bloßen Dorfhäuptlinge mehr, sondern „Könige im Sinne früher Herrenkultur“ mit einem Hofstaat, Harem und allerlei Privilegien. So genossen sie das Vorrecht, sich von ihrem Gefolge in einer Sänfte tragen zu lassen; sie allein durften Schädeltropäen in ihren Häusern aufbewahren und hatten Anspruch auf ein ausgezeichnetes Begräbnis. In Dabaiba war das Kazikat bereits religiös verankert, denn man führte es auf einen weiblichen Kulturheros zurück, der nach seiner Vergöttlichung zur Gewittergöttin Dobaiba wurde, einer Gestalt, die nach Petrus Martyr nicht nur am Río Sucio, sondern auch in Darién allgemein verehrt wurde. Neben ihr stand ihr Sohn, ein Himmels- und Schöpfergott, der ebenfalls in Darién unter dem Namen Chipiripa erscheint. Aus dem der Dobaiba gewidmeten Kult schließt Trimborn, daß sie eine alte Mondgöttin war; ich möchte hier an verwandte Züge bei Bachue, der großen Muttergöttin der Muisca auf der Meseta von Bogotá, erinnern, die nach einem alten Bericht ebenfalls mit der Mondgöttin identisch war. Daß ein Stamm oder Ort nach der Hauptgottheit genannt wurde, wiederholt sich in Guaca; hier gab es einen Gott desselben Namens, der die Gestalt eines Jaguars hatte, wie die meisten Hochgötter der vorinkaischen Kultur-epoche Perus. Wahrscheinlich ist der Name Guaca von dem bekannten Quechua-Wort für Wesen und Dinge, die mit übernatürlicher Kraft begabt sind, abzuleiten; dann müßte dies Wort aber schon in vorspanischer Zeit in Kolumbien bekannt gewesen sein.

Von Dobaiba gab es auch ein Idol, dem nach Vadillo allmonatlich ein Mädchen geopfert wurde. Mit diesem Brauch hängt vielleicht auch das allgemeine Fasten zur Zeit des abnehmenden Mondes zusammen; beides sollte, wie Trimborn annimmt, „die schwindende Kraft des Mondes mit den Kräften der Menschen anreichern“. Die Existenz von Tempeln ist sowohl für Guaca und Nore, wie für Dabaiba bezeugt. Die spanischen Berichte, die in der Ausmalung ihrer märchenhaft reichen Goldschätze schwelgen, sind zweifellos stark übertrieben, wenn auch die Menge goldener Schmucksachen, die man den Göttern weihte und den Toten mitgab, am Río Sucio in manchen Fällen ebenso beträchtlich war, wie im Cauca-Tal. So entdeckte Francisco César in einem Tempel von Guaca ein Fürstengrab, das Gold im Werte von zwanzig- bis dreißigtausend Pesos enthielt; Castellanos spricht sogar von hunderttausend Pesos. Nach seiner Schilderung war es ein Schachtgrab, das in der Anlage auffällig den Gräbern ähnelt, die Georg Bürg 1937 weit im Süden Kolumbiens (in Tierra Adentro) fand. Auch in Dabaiba gab es Schachtgräber, wie im ganzen Cauca-Tal, in Nore dagegen Tumuli, wie am Sinú, die in ihrem Innern eine aus Steinplatten gebildete Kammer enthielten. Diese alten Berichte über zwei völlig verschiedene Grabtypen in einem engbegrenzten Gebiet sind von modernen Forschern (Regel, White) bestätigt worden. Die Tatsache zeugt, wie Trimborn feststellt, von einem kulturellen Bruch, der sich trotz aller Gemeinsamkeiten durch die alte Cueva-Kultur des Río Sucio hindurchzog.

Das Werk wird durch drei gute Karten und eine Anzahl Tafelbilder illustriert, die Landschaften und Völkertypen aus der Gegend von Frontino, Ethnographica aus dem heutigen Dabaiba und sechs prachtvolle Goldplastiken des Cauca-Tals zeigen.

W. Krickeberg.

Schlösser, Katesa: Propheten in Afrika. (Kulturgeschichtliche Forschungen. Hrsg. von Georg Eckert und Hermann Trimborn. Bd. 3.) Braunschweig, Albert Limbach, 1949. 426 S., 1 Verbreitungskarte, 8°. Hlw. 15,60 DM.

In der Einleitung wird auf der Grundlage der wichtigsten bisher erschienenen allgemein-religionswissenschaftlichen und regional-ethnographischen Literatur über (naturvölkischen) Prophetismus versucht, den Begriff des „Propheten“ klar zu definieren und gegenüber ähnlichen Erscheinungen (Wahrsager) klar abzugrenzen.

Alsdann behandelt die Verfasserin in den drei Hauptabschnitten der Arbeit Leben und Lehren der aus den alteinheimischen Religionen Afrikas (11), aus dem Islam (37) und aus dem Missionschristentum (20) hervorgegangenen Propheten des Dunklen Erdteils. Am Ende jedes der drei Hauptabschnitte werden jeweils in Tabellenform die religiösen Wurzeln, soziologische und politische Vorbedingungen und Auswirkungen der einzelnen Erscheinungen aufgezeigt. Dabei wird auch das Problem der individualpsychologischen und konstitutionellen Voraussetzungen in den dargestellten Prophetenpersönlichkeiten gestreift.

Aus der Fülle der angeschnittenen Probleme und der Ergebnisse können im Rahmen einer kurzen Besprechung nur einige wenige herausgegriffen werden, um die Bedeutung der umfassenden Arbeit für die völkerkundliche Wissenschaft zu zeigen.

Mit Ausnahme der Wildbeuter (Pygmäen, Buschmänner u.a.) findet sich in Afrika Prophetismus bei Vertretern aller Wirtschaftsformen unabhängig von den Rassenunterschieden und von den Kulturunterschieden im einzelnen, häufig auch gerade in europäisierten Gebieten und dort besonders im Raume des protestantischen Missionschristentums.

Das islamische Prophetentum ist zumeist mit der bekannten Erscheinung des „Mahdismus“ verbunden; im Bereich der aus dem Missionschristentum hervorgegangener Propheten spielt die „Äthiopische Bewegung“ eine große Rolle, und in fast allen Fällen werden neben religiösen auch politische Ziele angestrebt.

Die historische Tiefe der benutzten, z. T. schwer erreichbaren Quellen, die zwar nicht ganz vollständig, aber doch durchaus repräsentativ sind, ermöglicht den Nachweis, daß der afrikanische Prophetismus eine alte Erscheinung des Dunklen Erdteils und nicht erst in der religiösen und politischen Auseinandersetzung mit den weißen Kolonialmächten und ihrer Kultur entstanden ist, wenn auch Ausweitung und Umfang damit in engem Zusammenhange stehen.

Völkerkundlich bedeutsam ist die erstaunliche Ähnlichkeit der Lehren der Propheten über verschiedene Religionen und geographisch weit auseinanderliegende Räume hinweg, ohne daß „historische“ Zusammenhänge in engerem Sinne immer sichtbar werden. Nicht minder interessant sind die durch das Auftreten einzelner Propheten hervorgerufenen Veränderungen in der geistigen und materiellen Kultur sowie im Sozialgefüge ganzer Stämme.

Alles in allem eine vorzügliche Arbeit!

Günther Spannaus.

Irstam, T.: The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa. The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. N. S. Publ. No. 8. Lund 1944. 203 S., 19 Kt., 2 Abb. 4°.

In einem beschreibenden Teil behandelt der Verf. die einzelnen Elemente der Königskultur von Uganda: Königswahl und Krönungszeremonien, die den König betr. Taburegeln, Zeremonien zur Stärkung des Königs, die kgl. Insignien, der König als Hohepriester, die Beziehungen des Königs zum Mond, zum Vieh und zum Hl. Feuer, den Tod des Königs, die Königin und Königin-Mutter, die Beamten und die sakrale Stellung des Königs.

Im zweiten vergl. Teil wird die Verbreitung der o. a. Elemente in Afrika untersucht und in 19 Verbreitungskarten fixiert.

Die Ausführungen werden durch zahlreiche und ausführliche Zitate unterstützt, wobei sich der Verf. als guter Kenner der einschlägigen Literatur — erfreulicherweise auch der deutschen — erweist. Die Arbeit (eine Inaugural-Dissertation) ist von dem bei schwedischen Publikationen gewohnten hohen Niveau, Gründlichkeit und wissenschaftlicher Exaktheit. Ihr entspricht die beneidenswerte Qualität der Buchausstattung.



Leider werden im Verhältnis zu den ausführlichen beschreibenden Teilen die Untersuchungen über die Zugehörigkeit des sakralen Königtums zu einer bestimmten Kulturschicht und ihre außerafrikanischen Beziehungen auf nur 5 S. zu kurz behandelt. Verf. folgt hier neben Seligmann im allgemeinen H. Baumann, Schilde, Spannaus und Czekanowski und schließt sich deren Auffassung über die Zugehörigkeit des afrikanischen sakralen Königtums zu den jung-sudanischen bzw. der rhodesischen Kultur und deren Herkunft aus dem Gebiet Vorderasiens bis Indiens an.

Es ist zu hoffen, daß der Verfasser — der sich durch die vorgelegte Arbeit bestens dafür legitimiert hat — mit gleicher Gründlichkeit auch die Elemente des sakralen Königtums außerhalb Afrikas und besonders in den alten Hochkulturen untersucht, um dessen Ursprungsgebiet, Entstehungs- und Vorbereitungszeit und damit auch die immer wieder festzustellenden Einflüsse der alten Hochkulturen auf Afrika genauer zu fixieren. Dadurch könnten auch die entsprechenden — bisher mehr intuitiv erfaßten als wissenschaftlich untermauerten — Hypothesen von Frobenius und seinen Nachfolgern auf ihren wissenschaftlichen Wert hin überprüft werden.

Kunz Dittmer.

Spannaus, Günther: *Urwaldzwerge in Zentral-Afrika*. Hochschulfilm C 567/1949. Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht. Hamburg, Rothenbaumchaussee.

Die Bildfolge ist von Dr. G. Spannaus aus dem zusammenhanglosen Bildmaterial ausgewählt und bearbeitet worden. Der Film zeigt gute Aufnahmen von der Umwelt der Pygmäen, dem tropischen Regenwald Zentralafrikas sowie Szenen aus dem täglichen Leben dieser Zwergvölker. Auch der anthropologische Typ der Pygmäen tritt durch die Gegenüberstellung mit großwüchsigen Negeren und Vertretern der weißen Haupttrasse wirkungsvoll hervor.

Da das für die Herstellung des Films vorliegende Bildmaterial lückenhaft ist, bietet auch der Film nur ein unvollständiges Bild von der Kultur dieser Sammler und Jäger, bei dem wichtige Teile fehlen. So wird z. B. die überaus bedeutungsvolle Sammeltätigkeit der Frau, die nach Schebestas Beobachtungen zwei Drittel der Nahrung liefert, nicht gezeigt. Es fehlen weiterhin Bilder von der ursprünglichen Jagdmethode der Pygmäen, der Einzeljagd. Dagegen stellen die Aufnahmen von der Netzzagd sowie von der Sturzfalle für Elefanten und anderes Großwild zwei Jagdmethoden dar, die der Pygmäe von den Nachbarvölkern entlehnt hat. Der Bau einer Hängebrücke, den der Film zeigt, ist gleichfalls keine ureigene Kulturleistung der Pygmäen, sondern fremden Ursprungs. Der Film allein würde also bei allen, die nicht über eingehende Spezialkenntnisse verfügen, ein durch seine Unvollständigkeit irreführendes Bild von der Kultur der Pygmäen hervorrufen.

Das Beiheft gibt nun in vorbildlicher Weise die Erläuterungen zu dem Film durch eine zwar straffe, aber dennoch alle wesentlichen Erscheinungen umfassende Darstellung der Pygmäen-Kultur. Dabei begnügt sich Spannaus nicht mit einer bloßen Beschreibung der einzelnen Szenen, sondern er geht neue Wege und bietet in diesem Heft eine wohlausgewogene wissenschaftliche Abhandlung, in der er die Grundzüge des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, aber auch die religiösen Vorstellungen, sowie die Symbiose mit den benachbarten Neger-Hackbauern und die sich daraus ergebende wirtschaftliche Abhängigkeit der Pygmäen von den Negern darlegt. Darüber hinaus nimmt er, unter Hinweis auf die wichtigste zusammenfassende Literatur, zu allen Seiten des Pygmäen-Problems kritisch Stellung: zur Bedeutung des Lebensraumes für die Kultur (Umwelt), zur Einordnung der Pygmäen durch die verschiedenen Rassentheorien („Kindheitsform“, Degeneration, Zusammenhang mit den Negrito-Pygmäen Südost-Asiens) und zur Bewertung der Pygmäen-Kultur (Degeneration, Urkultur).

Eine ergänzende Bemerkung zu dem Textheft sei an dieser Stelle eingefügt. Beinahe alle Berichte, die den afrikanischen Pygmäen und anderen Völkern die Kenntnis der Feuererzeugung absprechen, haben sich als falsch erwiesen. Nur aus jüngster Zeit liegt eine Nachricht vor, die zwar vereinzelt dasteht, die aber dennoch Beachtung verdient. Sie stammt von Schebesta und besagt, daß die Bakango wohl das Feuer besitzen, es aber nicht selbst erzeugen können. Sollte sich diese Angabe bestätigen, dann wäre also ein Teil der Ituri-Pygmäen ohne Kenntnis der Feuererzeugung, während die Mehrzahl der Pygmäenstämme Afrikas das Feuerquirlen kennt und

anwendet. Für die Bewohner des Andamanen-Archipels im Golf von Bengalen muß aber mit Sicherheit angenommen werden, daß sie erst durch die Berührung mit der 1859 errichteten Strafkolonie die Feuererzeugung kennengelernt haben, während sie bis dahin nur die Methoden des Feuerbewahrens beherrschten.

Erst durch den Text des Beiheftes werden die im Film gebotenen Bilder und Szenen in den größeren Zusammenhang der gesamten Pygmäen-Kultur gestellt, erst dadurch werden sie voll verständlich. In dieser Beziehung ist das Beiheft vorbildlich. Es wäre zu wünschen, daß bei der Bearbeitung neuer Filme das von Dr. Spannaus gebotene Beispiel Beachtung findet.

Nur mit Hilfe solcher Beihefte kann auch das umfangreiche Filmmaterial, das noch unbearbeitet in Museen, Instituten und an anderen Stellen lagert, für den Unterrichtsfilm — wie das dringend notwendig ist — ausgewertet werden. Filme dieser Art enthalten meist geographisches, anthropologisches und ethnographisches Material. Sie können nicht nur für den Hochschulunterricht (Völkerkunde, Geographie, Soziologie, Anthropologie) nutzbar gemacht werden, sondern bei dem großen Interesse, das der ethnographische Stoff allgemein findet, und bei den umfassenden Bildungswerten der Völkerkunde auch an Schulen, Volkshochschulen usw. Die für eine volle unterrichtliche Auswertung solcher Filme jeweils notwendigen Spezialkenntnisse können aber nicht ohne weiteres als vorhanden vorausgesetzt werden, auch nicht in jedem Falle beim Ethnographen. Es ist daher die Aufgabe der Beihefte, diese für eine sachlich einwandfreie und lebensvolle Erläuterung der Filme notwendigen Unterlagen zu bieten. Nur wenn ein Beiheft diese Bedingung erfüllt, wird es seiner Aufgabe gerecht. Spannaus hat den Weg dazu gewiesen.

Angesichts der Unvollständigkeit des für den Pygmäen-Film vorliegenden Bildmaterials muß im Interesse des Unterrichtsfilms die Forderung an zukünftige Expeditionen erhoben werden, mehr als bisher die Dinge des täglichen Lebens, etwa den vollen Tageslauf des Mannes oder der Frau usw., im Film festzuhalten, mit dem Ziel, möglichst den gesamten Tätigkeitsbereich einer Gemeinschaft zu erfassen. Aufnahmen dieser Art werden sicherlich vielfach rein bildmäßig nicht immer sensationell wirken, aber sie werden als kulturgeschichtliche Dokumente für den Unterricht von hohem Wert sein.

W. Nippold.

Vicedom, Georg F., und Herbert Tischner: Die Mbowamb.

Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea. 3 Bde. Monographien zur Völkerkunde. Nr. 1. Herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde. 1. Band 264 S., 23 Bildtafeln. 2. Band 484 S., 17 Bildtafeln. 3. Band 196 S.

Als die Nachricht von neu entdeckten Hochlandsstämmen im Innern Neuguineas die Fachwelt 1934—36 aufhorchen ließ, war man sich bald bewußt, daß hier eine Forschungsaufgabe von ganz besonderer Bedeutung zu lösen war. Das Vorhandensein kulturell höherentwickelter Papuastämme im Wagital und am Hagenberg, dem bis dahin nur von fern eingesehenen Grenzgebiet zwischen Kaiser-Wilhelm-Land und Papuaterritorium, ließ wichtige Aufschlüsse für die Kulturgeschichte ganz Neuguineas, ja der melanesischen Inselwelt erwarten. Nach 1934 arbeiten Neuendettelsauer Missionare, die auf eine lange, erfolgreiche Neuguinea-Tradition zurückblicken konnten, in dem neu erschlossenen Gebiet, das bisher nur von verhältnismäßig wenigen Europäern betreten und erforscht worden ist. Von der Station Ogelbeng am Hagenberg aus gelang es dem Missionsinspektor Vicedom, umfangreiches ethnographisches Material zusammenzutragen, das in den Kriegsjahren in der idealen Zusammenarbeit des felderfahrenen Missionsethnologen mit dem wissenschaftlich geschulten Museumsbeamten zu der vorliegenden Monographie gestaltet worden ist. Das nun in drei starken Bänden vorliegende Werk, mit dem eine neue Publikationsreihe des Hamburger Völkerkunde-Museums würdig eröffnet wird, gehört ohne Frage zu den wichtigsten Beiträgen, die bisher zur Erforschung der Kulturgeschichte Ozeaniens geliefert worden sind. Sein Hauptwert liegt in der minutiösen und gewissenhaften Vermittlung eines fast lückenlos anmutenden ethnographischen Materials, dessen Fülle eine auch noch so gedrängte Besprechung unmöglich macht und nur wenige Andeutungen zuläßt.

Der Großteil des Materials stammt von den Mbowambstämmen der Jamka und Ndika, einer Bevölkerungsgruppe von rund 15 000 Seelen, die östlich des Hagenberges

siedelt und den Großteil der insgesamt 25 000 Metlpa sprechenden Mbowamb bildet. Die Mbowamb, deren Name „Menschen gleichen Wurzelstocks“, gleicher Abstammung, bedeutet, sind dabei aus drei ethnischen Gruppen zusammengewachsen: den Kleinwüchsigen, die als „Urbevölkerung“ gelten (untere Grenze der Körperhöhe 132 cm), einer dunkelhäutigen großwüchsigen Herrenschiicht sowie einer weiteren großen, aber heller pigmentierten Bevölkerungsgruppe. Alle drei Gruppen, die sich untereinander mischen, haben dabei eine einheitliche Kultur angenommen.

Der erste Band, der als letzter des Gesamtwerkes erst 1948 erschien, enthält neben verschiedenen geographischen Aufschlüssen umfangreiches Material über die gesamte materielle Kultur, Wirtschaft, Hausbau, Siedlungswesen, Schmuck, Kunst, Tanz, Spiel und vieles andere mehr. Außerdem enthält er einige ebenso wichtige wie lebensvoll und fesselnd geschriebene Kapitel über die Psyche und das tägliche Leben der Mbowamb, die einen sehr unmittelbaren Eindruck des gesamten Kulturstils und Milieus vermitteln.

Der zweite, in jeder Hinsicht gewichtigste Band behandelt Gesellschaft, Religion und Weltbild. Ausführliche Kapitel sind hier der Organisation und sozialen Struktur der Sippen- und Familiengemeinschaften gewidmet, etwa der zentralen Stellung der kollektiven Großfamilie, neben der die Kleinfamilie völlig zurücktritt, den Verwandtschaftsbeziehungen, die an langen Ahnentafeln veranschaulicht werden, dem Tabuverhältnis der Eheverwandten, der eigenartigen Verzahnung von Vater- und Mutterrecht (das Mutterrecht bildet die Grundlage der Familie und des Verwandtschaftssystems, das Vaterrecht bestimmt die soziale Struktur des Blutsverbandes) u. a. m. Ein besonders interessanter Abschnitt ist dem Totemismus gewidmet, der früher am Hagenberg eine wesentlich größere Rolle gespielt hat und heute noch durch die exogame Heirat wirksam ist. Dagegen kennen nur noch wenige Stämme die Bedeutung ihrer Totemtiere und -pflanzen. Die umfassenden Kapitel „Religion und Weltbild“ bringen u. a. reiches Material über Totenglauben, Seelenauffassung, Priesterwesen, vor allem aber über die kultischen Feste, und hier wieder über die für das ganze soziale Leben ungemein wichtige Moka-Gemeinschaft.

Eine stattliche Sammlung frei übertragener Mythen, Sagen und Erzählungen beschließt als dritter Band das grundlegende Werk. Georg Eckert.

Höltker, Georg (SVD): *Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges*. Schöneck/Beckenried (Schweiz), 1946. Sonderdruck aus: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*. II. Jahrgang, Heft 3, S. 201/16.

Nach einer allgemeinen Betrachtung über „Messianismus“ bei Naturvölkern gibt der Verfasser eine knappe Übersicht über die zahlreichen prophetischen Bewegungen, die die Eingeborenenwelt Neuguineas seit dem Einsetzen des Kulturkontaktes mit den Europäern immer wieder aufgewühlt haben. Der zweite Weltkrieg hat diese chiliastischen Neigungen eher noch gesteigert, um so mehr, als sich die japanische Besatzungsmacht diese im allgemeinen stark europäerfeindlichen Bewegungen für ihre Pläne zunutze zu machen wußte. 1941 wurde die Golf-Division von Papua von einer lebhaften Schwarmgeisterei erfaßt, insbesondere das Dorf Inawaia, wo ein junges Mädchen, durch Traumvisionen inspiriert, gegen Mission und Regierung zu predigen begann. Sie versprach — wie übrigens viele Neuguinea-Propheten vor ihr —, daß alle von den Eingeborenen begehrten Güter nach Einstellung der landwirtschaftlichen Arbeit vom Himmel herabregnen würden.

Eine ganze Folge prophetischer Bewegungen setzte dann 1941—43 die Eingeborenen der Insel Karkar in Aufruhr: Nach dreitägiger Finsternis, verkündeten die einen, werde Jesus mit der Sonne im Osten erscheinen und das Ende der Fremdherrschaft herbeiführen. Andere wieder hofften auf die Hilfe der Ahnen. Als die Japaner Rebaul und im Dezember 1942 Madang besetzten, berichteten heimkehrende Kontraktarbeiter, die Japaner seien die Vorfahren und Freunde der Karkarleute. Als Beweis verwiesen sie auf die T-förmige Schambinde der japanischen Soldaten. Anfang 1943 erschienen Japaner, die mit den Eingeborenen fraternisierten und sich als die langersehnten Vorfahren ausgaben. Eine ähnliche Bewegung erfaßte Anfang 1943 den Aitape-Bezirk, wo man die Fahrzeuge der japanischen Kriegsmarine für Schiffe der heimkehrenden Ahnengeister hielt, ein Motiv, das ebenfalls in vielen früheren Prophezeiungen eine Rolle gespielt hatte.



Es ist anzunehmen, daß ähnliche Bewegungen auch an zahlreichen anderen Stellen aufgetreten sind, und wie die Vorgänge auf Karkar, wo man z. B. im Dorfe Mom die großen Holztrommeln in tiefe Schluchten stürzte, Handtrommeln, Schambinden und Faserschurze verbrannte, zu einer Modifizierung des alten Kulturbestandes beigetragen haben.

Georg Eckert.

**Georg Höltker: Zum Problem der Fadenspiele, speziell in Neuguinea.** Abdruck aus: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1942/43, S. 23—43. Bern 1943.

Die Fadenspiele, auf deren kulturgeschichtliche Bedeutung bereits Haddon hingewiesen hat, dienen nicht allein der Unterhaltung und der Befriedigung des Spieltriebes, sondern sind bei manchen Völkern mit magisch-mythischen Vorstellungen verknüpft. In Neuguinea z. B. will man mit ihrer Hilfe das Wachstum der Brotfrüchte fördern, Felddiebe entlarven, ja ganz allgemein den Ertrag der Hauptnahrungspflanzen steigern; das anscheinend so harmlose Kinderspiel entpuppt sich hier als bedeutungsvoller Fruchtbarkeitszauber. Die angeführten Belege — Kai-Leute, Matupit und Goodenough-Inland — könnte man dabei um den Fadenspielzauber der Eingeborenen von Kap König Wilhelm und der Kiwai-Papuaner am unteren Fly-River vermehren.

Im Laufe seiner Neuguinea-Reise hat der Verfasser die bisher vorliegenden Beobachtungen um interessante Studien bei den Melanesiern der Insel Manam bereichert. Das Spiel, das Höltker als „Vormach- oder Sympathiezauber“ bezeichnet und in seiner magischen Motivierung den Melanesiern zuordnet, wird hier ausschließlich in den Monaten September und Oktober gespielt, um das Wachstum der jungen Taropflanzen zu beschleunigen. Als Namen von Endfiguren sind u. a. „Kokospalme“, „Mond“, „Sonne“, „Feuer“ belegt.

Man darf hoffen, daß die angedeuteten geistigen Zusammenhänge, auf die auch Ref. (Griechische Fadenspiele. Thessaloniki 1944) aufmerksam machte, durch eingehende Feldforschungen geklärt werden, um so mehr, als das weltweit verbreitete Spiel auf sehr frühe geschichtliche Entwicklungsphasen zurückgehen muß.

Georg Eckert.

## Bibliographische Notizen

### Südamerika: Archäologie und Prähistorie

Von

Karin Hissink

#### Abkürzungen:

- APAM = Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, New York.  
 ARSI = Annual Reports of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, Washington.  
 CUPAE = Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, New York.  
 FMAS = Anthropological Series of the Field Museum of Natural History, Chicago.  
 PMP = Archaeological and Ethnological Papers of the Peabody Museum, Harvard University, Cambridge.  
 UCP = University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Berkeley.  
 YUPA = Yale University Publications in Anthropology, New Haven.

Eines der wesentlichsten Anliegen nach dem Kriege ist für den Fachgelehrten in Deutschland die Frage nach der seit 1939 in der Welt geleisteten wissenschaftlichen Arbeit und den mit ihr in Verbindung erschienenen Publikationen. Betrachten wir in diesem Zusammenhang von unserer Interessenssphäre aus die in der Zwischenzeit gewonnenen Ergebnisse, so werden wir fast erdrückt durch die Fülle des Materials, das ganz besonders auf dem amerikanischen Kontinent sich ergeben hat.

Aus der Erfahrung heraus, daß zur Lösung vieler ethnologischer Probleme eine Klärung der archäologischen und prähistorischen Verhältnisse dringend erforderlich ist, sind diese Arbeiten heute in Feldforschung und Literatur gegenüber früher stark in den Vordergrund gerückt. Dieses Merkmal gilt auch für die im vergangenen Jahrzehnt in Amerika veröffentlichten Arbeiten. Eine Behandlung des gesamten ethnologischen Materials würde zu weit führen. Auch kann dieser Überblick nur lückenhaft sein, da zeitbedingt bisher nur ein kleiner Teil der seit 1939 erschienenen wesentlichsten fachwissenschaftlichen Publikationen erreichbar war. Es sei deshalb im folgenden nur auf die archäologischen und prähistorischen Arbeiten über Südamerika einschließlich Westindien verwiesen, die besonders in der letzten Zeit auffallend stark aktiviert worden sind und daher zunächst einer besonderen Beachtung bedürfen. Im Rahmen dieser Forschung erscheinen einige Vorgänge als wesentlich:

Das Hervortreten bereits vorhandener bzw. die Neugründung eigener fachwissenschaftlicher Institutionen der südamerikanischen Staaten, deren Vertreter für Feldforschung und Publikationen namhafte Beiträge lieferten,

die für das Institute of Andean Research unter der Patenschaft des Coordinator of Inter-American Affairs herausgegebenen Veröffentlichungen, die im folgenden mit \* gekennzeichnet sind,

die Herausgabe des Handbook of South-American Indians des Bureau of American Ethnology der Smithsonian Institution, Washington,

die Fortführung des 1933 ins Leben gerufenen Caribbean Anthropological Program des Yale Peabody Museum, New Haven, und die 1945 unter Wendell C. Bennet begonnene Aktivierung weiterer südamerikanischer archäologischer Fragen durch die Yale University, New Haven,

die durch Initiative von Alfred Métraux 1948 erfolgte Gründung des Hylean Amazon Institute der UNESCO und von dieser ausgehend die Berufung des Gelehrten zum ersten internationalen Ethnologen mit auch prähistorischen Interessen.

Im Hinblick auf die erwähnten Vorgänge treten einige Tatsachen besonders hervor:

Die erfreuliche enge Zusammenarbeit zwischen den Vertretern der nord-, mittel- und südamerikanischen zuständigen Regierungs- und fachwissenschaftlichen Institutionen,

die sorgfältige Behandlung der einzelnen Ergebnisse und der Versuch ihrer räumlichen und zeitlichen Eingliederung in den Rahmen der bisher bekannten größeren Kulturkomplexe unter Hinweis auf zukünftige wesentliche Forschungsaufgaben,

die Feststellung und das Hervortreten räumlich begrenzter Kulturgebiete mit einer speziellen lokalen Stilentwicklung gegenüber der selteneren weiten Verbreitung von Elementen, die zu einer bestimmten Periode gehören, wie sie z. B. die bekannten, auf Einflüsse des Inkareiches zurückgehenden Funde darstellen,

die Bewährung der bisherigen Einteilung des jeweiligen Kulturablaufes in drei größere Perioden, eine frühe, mittlere und späte,

die ausgezeichneten Bibliographien der Veröffentlichungen, die dem Leser einen fast vollständigen Überblick über die ältere und neueste allgemeine und spezielle Literatur geben und so eine verhältnismäßig schnelle Orientierung ermöglichen.

Auf die bibliographischen Übersichten der nachstehend angeführten Veröffentlichungen sei im besonderen verwiesen, da es in diesem Rahmen unmöglich ist, auf die vielen wertvollen Spezialuntersuchungen einzugehen, die z. B. von den einzelnen Fachinstitutionen der südamerikanischen Staaten durchgeführt werden. Auf ihrer Basis war es vielfach überhaupt erst möglich, schon heute zusammenfassende Arbeiten herauszugeben.

Zweifellos die größte Leistung der letzten Zeit stellt die bis auf Bd. 4 bereits durchgeführte Veröffentlichung des Handbook of South American Indians dar. Sie erfolgte seit 1940 in bester Zusammenarbeit von über hundert Fachwissenschaftlern des gesamten amerikanischen Kontinents unter der verantwortlichen Leitung des Bureau of American Ethnology der Smithsonian Institution, Washington, und bildete ein Teilprogramm des „Interdepartmental Comitee on Cultural and Scientific Cooperation“ mit besonderer Unterstützung des Kongresses der USA. durch das Department of State. Als Herausgeber des Handbuches zeichnet Dr. Julian H. Steward,

der die wissenschaftliche Förderung der Publikation durch Dr. Alfred Métraux, Dr. Robert H. Lowie und Dr. Wendell C. Bennet hervorhebt.

Das Handbuch kommt dem seit langem vordringlichen Anliegen von Wissenschaftlern, Studierenden und allgemein interessierten Kreisen nach, das oft kaum zugängliche und in den verschiedensten Sprachen verfaßte Quellenmaterial im großen Rahmen zugänglich zu machen. So umfaßt es die bekannten prähistorischen, archäologischen und ethnologischen Daten unter besonderer Berücksichtigung der Stammesverhältnisse zur Zeit ihrer Entdeckung sowie unter Einbeziehung des nachkolumbischen Kulturwandels, der vor allem durch das Eindringen europäischer und negroider Elemente hervorgerufen wurde.

Die einzelnen Bände des Handbuches gliedern sich wie folgt:

Band 1. — The Marginal Tribes.

Part 1. Indians of southern South America.

Part 2. Indians of the Gran Chaco.

Part 3. The Indians of eastern Brazil.

Band 2. — The Andean Civilizations.

Part 1. The Andean Highlands: An Introduction.

Part 2. The Central Andes.

Part 3. The Southern Andes.

Part 4. The Northern Andes.

Band 3. — The Tropical Forest Tribes.

Part 1. The Coastal and Amazonian Tupí.

Part 2. The tribes of Mato Grosso and eastern Bolivia.

Part 3. Tribes of the Montaña and Bolivian east Andes.

Part 4. Tribes of the western Amazon Basin.

Part 5. Tribes of the Guaianas and the left Amazon tributaries.

Part 6. Culture areas of the Tropical Forests.

Band 4. — The Circum Caribbean Tribes.

Part 1. Central American Cultures.

Part 2. The cultures of northwest South America.

Part 3. The West Indies.

Der fünfte Band wird die vergleichende Völkerkunde der Indianer Südamerikas behandeln: Geographie, Linguistik, Anthropologie, Ethnologie und verschiedene Kultur-aspekte nach ihrer Verbreitung und im Vergleich zueinander.

Außer dem Handbook of South American Indians sind einige allgemeine Arbeiten noch wesentlich, und zwar:

Actas y trabajos científicos del XXVII. Congreso internacional de americanistas. Lima 1939 und Mexico 1942.

Cooper, John M.: Temporal sequence and the marginal cultures. Anthropological Series of the Catholic University of America no. 10, 1941.

Cooper, John M.: Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture. Primitive Man vol. 15, 1942.

Imbelloni, José: El „génesis“ de los pueblos protohistóricos de América. Sexta sección: Las edades del mundo; sinopsis crítica de la ciclografía medioamericana, con especial atención al cómputo cronológico. Boletín de la Academia argentina de letras, Bd. 11, Buenos Aires 1943.

James Preston E.: Latin America. New York 1942.

Jenness, Diamond: Prehistoric culture waves from Asia to America. ARSI 1940.

Kelemen, Pál: Medieval American Art Bd. 1 und 2. New York 1944, London 1947.

Roberts, Frank H.: The New World Paleo — Indian. ARSI 1944.

Rowe, John Howland: Absolute Chronology in the Andean Area. American Antiquity vol. 10, 1945.

Spinden, Herbert J.: The archaeology of the northern Andes. Transactions of the New York Academy of Sciences ser. 2, vol. 1, no. 5, 1939.

Strong, William Duncan: Cross sections of New World prehistory. A brief report on the work of the Institute of Andean research, 1941—1942. Smithsonian miscellaneous Collections Bd. 104, 2, 1943.



- Taylor, Walter W.: A Study of Archeology. *American Anthropologist* vol. 50, 3 Teil 2, 1948.
- Vaillant, George C.: La archeologia como base de la historia de las Américas. *Revista de la Universidad de Arequipa* 1944.
- Vázquez de Espinosa, Antonio: Compendium and description of the West Indies. *Smithsonian Miscellaneous Collections* vol. 102, 1942.
- Wissler, Clark: Corn and early American civilization. *Natural History* vol. 54, 2, 1945.

Besonders erwähnenswert für die Beziehungen zwischen Mittel- und Südamerika sind endlich noch einzelne Arbeiten aus dem Sammelwerk *The Maya and their neighbors*, New York 1940, und zwar:

- Kidder, Alfred, II: South American penetrations into Middle America.
- Lothrop, Samuel Kirkland: South America as seen from Middle America.
- Means, Philip Ainsworth: The philosophic interrelationship between middle american and Andean religions.

In diesem Zusammenhang ist abschließend der Plan des Herausgebers W. A. Ruysch zu begrüßen, in englischer und spanischer Sprache gleichzeitig die Reihe *Archives Ethnos* (*Archivos Ethnos*) in einer preiswerten Form zu starten, Bd. 1, Buenos Aires 1948. Die Veröffentlichung umfaßt Bibliographien und Auszüge aus älteren und neueren ethnologischen, anthropologischen und archäologischen Arbeiten, die entweder unveröffentlichtes Material behandeln oder Publikationen, die schon vergriffen bzw. schwer zugänglich sind.

#### Westindien, Venezuela und Guyana

Durch das 1933 von dem Yale Peabody Museum begonnene Caribbean Anthropological Program wird versucht, die Verbesserung archäologischer Methoden durch intensive Forschung in einem bestimmten Gebiet zu erreichen, ebenso wie die Lösung des historischen Problems hinsichtlich der frühen Einwohner Westindiens und der verwandten Völker in Nord- und Südamerika. Die wesentlichsten Arbeiten des Caribbean Anthropological Program sind in den *Yale University Publications in Anthropology* (YUPA) erschienen und umfassen:

- Howard, George D.: Excavations at Ronquín, Venezuela. YUPA no. 28, 1943.
- Osgood, Cornelius: The Ciboney Culture of Cayo Redondo, Cuba. YUPA no. 25, 1942.
- Excavations at Tocarón, Venezuela. YUPA no. 29, 1943.
- British Guiana archeology to 1945. YUPA no. 36, 1946.
- Osgood, Cornelius, und Howard, George D.: An archeological survey of Venezuela. YUPA no. 27, 1943.
- Rainey, Froelich G.: Excavations in the Ft. Liberté Region, Haiti. YUPA no. 23, 1941.
- \* Rouse, Irving: Archeology of the Maniabón Hills, Cuba. YUPA no. 26, 1942.
- Culture of the Ft. Liberté Region, Haiti. YUPA no. 24, 1941.
- Prehistory in Haiti, a study in method. YUPA no. 21, 1939.

Außer den angeführten Abhandlungen sind noch die folgenden vier Arbeiten des Caribbean Anthropological Program wichtig, die nicht im Rahmen der Yale Publikationen erschienen sind:

- \* Osgood, Cornelius: Prehistoric contact between South America and the West Indies. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, New York vol. 28, 1, 1942.
- Rainey, Froelich G.: Porto Rican Archaeology. *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*, New York vol. 18, 1, 1940.
- Rouse, Irving: Some evidences concerning the origins of West Indian pottery-making. *American Anthropologist* n. s. vol. 42, 1, 1940.

Eine aufschlußreiche Abhandlung von Alfred Kidder, II, über die Archaeology of northwestern Venezuela erschien außerhalb des Programms in den *PMP* vol. 26, 1944.

#### Kolumbien

Ebenfalls Veröffentlichungen des Caribbean Anthropological Program für das Institute of Andean Research sind die Arbeiten von:

\* Bennet, Wendell C.: Archeological regions of Columbia: A ceramic survey. YUPA no. 30, 1944.

\* Ford, James A.: Excavations in the vicinity of Cali, Columbia, YUPA no. 31, 1944.

Bennet fußt auf den Publikationen von Hernandez de Alba (Columbia compendio arqueológico und Columbian archaeology, Bogota 1938 und 1941) und nimmt zu J. W. Schottelius (Estado actual de la arqueología colombiana, Educación no. 1, Bogota 1941) Stellung. Charakteristisch auch für Kolumbien ist eine Lokalisierung der einzelnen Stile, von denen nach den von Bennet herangezogenen nur zwei (Augustin- und Quimbaya-Stil) eine größere Verbreitung aufweisen.

Die Tairona-Kultur wird eingehend in der Arbeit von J. Alden Mason über die Archaeology of Santa Marta, Columbia, The Tairona, Pt. 2, Section 2: Objects of pottery, FMAS vol. 20, 3, 1939, behandelt. Die Veröffentlichung bildet die Fortsetzung der im 1. und 2. Teil desselben Bandes bereits früher erschienenen allgemeinen und eines speziellen Santa-Marta-Forschungsberichtes über Stein-, Muschel-, Knochen- und Metallgegenstände.

#### Ekuador

Die für die archäologische Forschung in Ekuador wichtigsten Arbeiten sind:

Bennet, Wendell C.: Excavations in the Cuenca region, Ecuador. YUPA no. 35, 1946.

Collier, Donald, und Murra, John V.: Survey and excavations in Southern Ecuador. FMAS vol. 35, Chicago 1943.

Jijón y Caamaño, Jacinto: El Ecuador interandino y occidental ante de la conquista castellana. 2. Bd. Quito 1940—1941.

Bennet betont, daß Ekuador im ganzen gesehen kulturell und geographisch zur nördlichen Andenregion gehört und daher sehr viel mehr Beziehungen zu Kolumbien als zu dem zentralen Andengebiet von Peru und Bolivien bestehen. Diese Tatsache gilt allerdings mehr für das ekuadorianische Hochland als für die Küste, die z. B. auf Grund eines Vergleiches der Steinarbeiten als ein Bindeglied zwischen den Hochlandskulturen von Kolumbien und Peru angesehen werden kann.

#### Peru und Hochland von Bolivien

Besonders in Peru ist die archäologische und prähistorische Forschung seit 1939 in großem Maßstabe und von den verschiedensten Seiten weiter gefördert worden. Da die entsprechenden Probleme jedoch allgemeiner bekannt sind und eine Klärung vieler offener Fragen auch bis heute noch nicht mit Sicherheit herbeigeführt werden konnte, soll nachstehend nur auf die wesentlichsten Publikationen verwiesen werden, die hier allerdings nur zum Teil selbst, sonst im Auszug oder durch Hinweise zur Verfügung standen:

Bennet, Wendell C.: Archaeology of the North Coast of Peru. PMP vol. 37, 1939.

— Chavín stone carving. Yale Anthropological Studies vol. 3, 1942.

— The North Highlands of Peru. PMP vol. 39, 1, 1944.

— A reappraisal of Peruvian archaeology. Memoirs of the Society for American Archaeology No. 4, 1948.

Fejos, Paul: Archeological explorations in the Cordillera Vilcabamba, south-eastern Peru. Viking Fund Publications in Anthropology no. 3, 1944.

Kidder, Alfred, II: Somme early sites in the northern Lake Titicaca Basin. PMP vol. 27, 1, 1943.

Kroeber, Alfred L.: Peruvian archaeology in 1942. Viking Fund Publications in Anthropology no. 4, 1944.

Larco Hoyle, Rafael: Los Mochicas. 2 Bde. Lima 1938—1939.

— Los Cupisniques. Lima 1941.

Muelle, Jorge C.: Concerning the Middle Chimú style. UCP vol. 39, 3, 1943.

O'Neale, Lila M.: Textile periods in Ancient Peru II: Paracas Caverns and the Grand Necropolis. UCP vol. 39, 1942.

O'Neale, Lila M., und Clark, Bonnie Jean: Textile periods in Ancient Peru III: The gauze weaves. UCP vol. 40, 4, 1948.

Posnansky, Arthur: Tihuanacu: The cradle of american man. 3 Bde. New York 1945—1946.



- Rowe, John Howland: An introduction to the archaeology of Cuzco. PMP vol. 27, 2, 1944.
- Strong, William Duncan, und Corbett, John M.: A ceramic sequence at Pachacamac. CUPAE vol. 1, 1943.
- Strong, William Duncan; Willey, Gordon R., und Corbett, John M.: Archeological studies in Peru, 1941—1942. CUPAE vol. 1, 1943.
- Tello, Julio C.: Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas. Lima 1942.
- Discovery of the Chavin culture in Peru. American Antiquity vol. 9, 1943.
- Tschopik, Marion H.: Some notes on the archaeology of the department of Puno, Peru. PMP vol. 27, 3, 1946.
- Valcarcel, Luis E.: Historia de la cultura antigua del Perú. Bd. 1, 1, Lima 1943.
- Willey, Gordon R.: Excavations in the Chancay Valley, Peru. CUPAE vol. 1, 3, 1943.
- A supplement to the pottery sequence at Ancon, Peru. CUPAE vol. 1, 4, 1943.

### Chile

Über den Rahmen von Spezialarbeiten gehen besonders drei Veröffentlichungen hinaus:

- Bird, Junius B.: Excavations in northern Chile. PMP vol. 38, 4, 1943.
- Latcham, Ricardo E.: Fases de la edad de piedra en Chile. 27. Congreso Internacional de Americanistas tomo I, Lima 1939.
- Correlaciones arqueológicas entre Perú y Chile. Daselbst.

Bird unterscheidet in Nordchile zwischen zwei Regionen. Auffallend ist, daß bisher noch keine Beweise für eine menschliche Existenz in spätglazialer Zeit vorliegen und — entgegen bisheriger Meinung — keine unmittelbare Verwandtschaft zwischen den frühen nord- und südchilenischen Küstenkulturen, der sog. nördlichen Muschel-Angelhaken- und der südlichen Muschel-Messer-Kultur, besteht. Desgleichen ist die Tatsache beachtenswert, daß ein Tiahuanaco-Einfluß auf die Keramik von Arica erst lange nach dem dortigen Aufkommen der Töpferei nachzuweisen ist und der Einfluß der Inkazeit verhältnismäßig unbedeutend gewesen sein muß.

### Argentinien

Die Untersuchung der argentinischen Archäologie und Prähistorie war 1945 das Thema für ein Seminar der Yale University unter Wendell C. Bennet mit dem Ziel einer Zusammenfassung und Klassifizierung der oft schwer zugänglichen, bis heute erschienenen Literatur, die bis dahin in guter Spezialarbeit meist von argentinischen Fachgelehrten zusammengetragen und veröffentlicht wurde. Unter ihnen treten seit 1939 besonders Francisco de Aparicio, Salvador Canals Frau, José Imbelloni, Marquez Miranda, Millan de Palavecino und Antonio Serrano hervor. Neben der Überprüfung der Literatur wurde die Auswertung des entsprechenden Sammlungsmaterials in verschiedenen Museen der USA. und Argentiniens zwar begonnen, ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Die Ergebnisse der größeren Gemeinschaftsunternehmung wurden in Nr. 38 und 39 der YUPA 1948 unter folgenden Titeln niedergelegt:

- Bennet, Wendell C.; Bleiler, Everett F., und Sommer, Frank H.: Northwest Argentine archeology.
- Howard, George D., und Willey, Gordon R.: Lowland Argentine archeology.

### Die südamerikanischen Tiefländer

Die archäologischen und prähistorischen Funde des südamerikanischen Tieflandes haben bisher verhältnismäßig geringe Beachtung gefunden, obgleich gerade sie sicherlich zur Lösung zahlreicher umstrittener Fragen verhelfen könnten. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß George D. Howard in einer eingehenden Studie die bisher unbekannten Daten aufgezeigt hat. Diese behandelt er entsprechend einer gewissen Einheit hinsichtlich der Umwelt sowie linguistischer, ethnologischer und archäologisch-prähistorischer Verhältnisse in vier Teilen, umfassend:



1. Das Orinocogegebiet und Westindien einschließlich Britisch-Guayana,
2. Amazonien, d. h. das Stromgebiet des Amazonas mit seinen Nebenflüssen, ausgenommen das bolivianische Tiefland,
3. das Tiefland von Bolivien und
4. den Südosten, einschließend das Tiefland von Argentinien, Uruguay, Paraguay und das südliche und östliche Brasilien.

Im ganzen müssen die dargelegten Gegebenheiten noch als Versuche einer Orientierung aufgefaßt werden. Howard schreibt daher abschließend: „Die Daten zeigen vier hauptregionale Gruppen im Tiefland von Südamerika, in denen lokalisierte stilistische Gruppen, so wie die der frühen und mittleren Perioden in Venezuela und Trinidad, die Stile der polychromen Gruppe in Amazonien, die bemalten und unbemalten stilistischen Gruppen des bolivianischen Tieflandes und die Arroyo-Malo- und El-Cerillo-Stile des Südostens sich entwickelten. Die historische Verwandtschaft zwischen diesen (Stilen) kann in keiner anderen als einer äußerst versuchsweisen Form festgesetzt werden, es scheint jedoch, daß Amazonien ein Einflußzentrum für das ganze Gebiet gewesen ist“ (S. 86).

### Europäische Beiträge

Zeitbedingt sind in vielen Gebieten Europas die wissenschaftlichen Arbeiten sehr in den Hintergrund getreten. Immerhin sind einige wesentliche Publikationen erschienen, die nachstehend zusammengefaßt sind. An erster Stelle sind die *Actes du XXVIII. Congrès International des Américanistes*, Paris 1948, zu nennen, aus denen die Abhandlungen von Francisco de Aparicio über die Ruinen von Tolombón, von Victor Badano über die Keramik des unteren Paraná und ihre Position in der süd-amerikanischen Archäologie, von George Kubler über eine absolute Chronologie in Peru: die Archäologie der Guano-Inseln, von Gerdt Kutscher über Religion und Mythologie der frühen Chimu, von Claude Levi-Strauß über die Schlange mit einem Körper, der mit Fischen angefüllt ist, von Martin Gusinde über Steinkistengräber im Gebiet der südlichen Araukaner (Chile), von Hermann Trimborn über die Gewittergöttin Dobaiba, sowie von Emilio R. Wagner über vergleichende archäologische Studien und die Chaco-Santiago-Kultur erwähnt seien.

Maßgebend sind ferner die ausgezeichneten Bibliographien und mehrere Aufsätze des *Journal de la Société des Américanistes* n. s. tome 34 und 35, 1942 und 1943—1946. Von den Abhandlungen berühren besonders die folgenden im Brennpunkt der Forschung stehenden Fragen:

- Harcourt, Raoul d': Archéologie de la Province d'Esmeraldas (Équateur). Céramique. — Objets en pierre. Tome 34.  
 Lehmann, Henri: Statuette en or de type „agustinien“ (Colombie). Tome 35.  
 Reichlen, Henry et Paule: Contribution à l'archéologie de la Guyane française. Tome 35.  
 Reichlen, Henry: Contribution à l'étude de la métallurgie précolombienne de la Province d'Esmeraldas. Tome 34.  
 Rivet, Paul: Un dialecte hoka colombien: le Yurumangí. Tome 34.

Außer diesen Publikationen sind noch die nachstehend verzeichneten allgemein von Wichtigkeit, wenn es sich auch teilweise um spezielle Arbeiten handelt:

- Adamo, Albrecht: Die Ernährung der Inkaperuaner. Limburg 1941.  
 Avila, Francisco de: Dämonen und Zauber im Inkareich. Übersetzt und eingeleitet von Hermann Trimborn. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde Bd. 4, Leipzig 1939.  
 Becker, Hans: Die Schmuckplatten der Calchaquí. Archiv für Völkerkunde Bd. 1, Wien 1946.  
 Birket Smith, Kaj: The origin of maize cultivation. Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historik-filologiske Meddelelser Bd. 29, 3, Kopenhagen 1943.  
 Dietschy, Hans: Eine altperuanische Krankheitsliste. Acta tropica Bd. 1, 1, Basel 1944.  
 Eckert, Georg: Die Kopfjagd im Caucatal. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin 1939.  
 — Die frühen Hochkulturen im Caucatal. Forschungen und Fortschritte 1940.  
 — Die Menschenhauttrommeln in Alt-Peru. Zeitschrift f. Ethnologie. Bd. 73. Berlin 1941.



- Eckert, Georg: El culto a los muertos y la concepción de la vida en el valle des Cauca. *Revista de Indias*. Madrid 1945.
- Totenkult und Lebensglaube im Caucatal. *Kulturgeschichtliche Forschungen* Bd. 1, Limbach Verlag, Braunschweig 1948.
- Friederici, Georg: Amerikanistisches Wörterbuch. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Bd. 53, Reihe B, Hamburg 1947.
- González Gimeno, M. a de las Mercedes: Restos líticos de la antigua Patagonia. *Trabajos del Instituto Bernardino de Sahagún de Antropología y Etnología* VI, Madrid 1948.
- Hatt, Gudmund: Had westindian rock carvings a religious significance. *Ethnographical Studies*, National Museets Skrifter, ethnografiske raekke Bd. 1, Kopenhagen 1941.
- Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart 1948.
- Kinzl, Hans; Schneider, Erwin, und Ebster, Fritz: Die Karte der Kordillere von Huayhuash (Peru). *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin 1942.
- Kinzl, Hans: Die anthropogeographische Bedeutung der Gletscher und die künstliche Flurbewässerung in den peruanischen Anden. *Sitzungsberichte europäischer Geographen Würzburg* 1942, Verlag Quelle und Meyer, Leipzig 1943.
- Krickeberg, Walter: Amerika. — Hugo A. Bernatzik: Die große Völkerkunde Bd. 3, 1939.
- Leicht, Hermann: Indianische Kunst und Kultur. Zürich 1944.
- Linné, Sigvald: Humpbacks in Ancient America. *Ethnos* 1943, 4, Stockholm.
- Palmatary, Helen C.: Tapajó pottery. *Ethnologiska Studier* no. 8, Göteborg 1939.
- Pérez de Barradas, José: El arte rupestre en Colombia. Madrid 1941.
- Columbia de Norte a Sur. Bd. 1 und 2, Madrid 1943.
- Origen oceánico de las culturas arcaicas de Colombia. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid 1947.
- Rivet, Paul, und Arsандаux, H.: La métallurgie en Amérique précolombienne. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie* Bd. 39, Paris 1946.
- Rydén, Stig: Contributions to the archaeology of the Río Loa region. Göteborg 1944.
- Trimborn, Hermann: Vergessene Königreiche. *Studien zur Völkerkunde und Altertumskunde Nordwest-Kolumbiens*. *Kulturgeschichtliche Forschungen* Bd. 2, Limbach Verlag, Braunschweig 1948.
- Ubbelohde-Doering, Heinrich: Auf den Königstraßen der Inka, Reisen und Forschungen in Peru. Berlin 1941.
- Wassén, Henry: El antiguo ábaco peruano según el manuscrito de Guaman Poma. *Etnologiska Studier* 11, Göteborg 1940.

Auf die Sonderveröffentlichungen und die *Revista de Indias* des aktiven Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo in Madrid sei abschließend noch verwiesen (seit 1940). Da die Publikationen hier noch nicht zur Verfügung sind, konnten Einzelarbeiten nicht aufgeführt werden. Ebenso waren fachwissenschaftliche Arbeiten aus Belgien, England, Finnland, Holland, Norwegen, Rußland und den südost-europäischen Staaten noch nicht zugänglich.